

# الكتاب العربي



مجلة فصلية تصدر عن اتحاد الكتاب العرب - دمشق

العدد: ٢٠ ذو القعدة ١٤٠٥ تموز « يوليو » ١٩٨٥ السنة الخامسة

مركز تحقيقات كالمبيوتر علوم ودراسات

ل



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

# التراث العربي

مجلة فصلية تصدر عن اتحاد الكتاب العرب - دمشق

العدد : ٣٠ - ذو القعدة ١٤٠٥ هـ تموز و يوليو ١٩٨٥ السنة الخامسة

المدير المسؤول :

علي عقله عريشان

رئيس التحرير :

د. عبد الكريم الياسيني

لجنة التحرير :

د. عبد الهادي هاشم

د. ابراهيم الكيلاني

د. نشأت الحمارنة

د. عدنان درويش

ترسل المواد والمراسلات الى العنوان التالي :

اتحاد الكتاب العرب ، مجلة التراث العربي ، دمشق ، ص.ب : ٣٢٣٠ - ٨١٩٢٩٩ - ٨١٩٢٢٩



مركز توثيق وتقدير التراث  
الوطني

### الاشتراك السنوي

٣٦ ل.س للأفراد والدوائر الرسمية داخل القطر

٦٠ ل.س أو ما يعادلها للبلدان العربية مع أجور البريد

٨٠ ل.س أو ما يعادلها للبلدان الأجنبية مع أجور البريد

■ الاشتراك يرسل حوالة بريدية أو شيكا أو يدفع نقداً إلى : ( محاسب مجلة الموقف الأدبي )



## المحتسويات

- ☐ شيراز وابنها سمدي .....  
 ٧ د. عبد الكريم اليافي  
☐ أساليب القرآن الكريم في معالجة النفس الانسانية .....  
 ٢٢ د. محمد فتحي الدريني  
☐ ديك الجن الحمصى - عبد السلام بن رغبان .....  
 ٧١ عبد الله نهان  
☐ حياة أحمد بن ماجد .....  
 ٨٨ إبراهيم الغوري  
☐ المخطوطات العربية .....  
 ١٠٩ د. عبد النبي اصطيف  
☐ حلب في ليل الزمن واللغة .....  
 ١١٥ عبد الفتاح قلعهجي  
☐ أسماء المصادر .....  
 ١٢٢ صلاح الدين الزعبلوي  
☐ كتاب المذهب في الكحل لابن النفيس - دراسة مستوريوغرافية .....  
 ١٤٤ د. نشأت العمارنة  
☐ المطابقة النعوية في شعر امرئ القيس .....  
 ١٧٢ محمد علي دقة  
☐ الجن ٠٠ وأحوالهم في الشعر الجاهلي .....  
 ١٨٨ اعداد: عبدالغني زيتوني  
☐ مؤرخو الممران والأواهد بدمشق حتى نهاية العهد العثماني .....  
 ١٩٦ عبد الرزاق مصاد  
☐ حديث مع البتثاني على ضفاف الفرات .....  
 ٢١٢ عبد الرحيم الحصني  
☐ التراث العربي في الشعر .....  
 ٢١٥ وداد سكاكيني  
☐ بحث عن ذاتية الشاعر الجاهلي .....  
 ٢١٧ راوي بوجوفتش  
☐ السفالية ٠٠ أرجوزة ملاحية فلكية لأحمد بن ماجد .....  
 ٢٢٥ مرض وتلفيخ: غزوة بدير  
☐ نخبة سنيّة من الأمثال العربية .....  
 ٢٨٨ خير الدين شمسي باشا



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

# شيراز وابنها سعيدي

د. عبد الكريم اليافي

القي البحث في ندوة سمعي الشيرازي التي عقدت بدمشق  
في شهر نيسان الفائت بمناسبة مرور ثمانمائة عام على مولده .

عَمَرَتْ أَكْثَرَ بَقَاعِ المَعْمُورَةِ حَقَبَةً طَوِيلَةً مِنَ الزَّمَانِ وَلَا تَزَالُ تَعْمُرُهَا  
حَضَارَةٌ "مُتَالِقَةٌ عَمَّ نُورُهَا الْكَوْنُ تَعْلِي شَأْنَ الْإِنْسَانِ وَتَسَاوِي بَيْنَ الشُّعُوبِ وَتَرْفَعُ  
أَعْلَامَ الْحُرِيَةِ وَالْإِخَاءِ بَيْنَهَا وَتَحْفِزُ عَلَى الْعِلْمِ وَمَكَارِمِ الْأَخْلَاقِ وَالْقِيَمِ الْإِنْسَانِيَةِ  
الرَّفِيعَةِ وَهِيَ الْحَضَارَةُ الْعَرَبِيَّةُ الْإِسْلَامِيَّةُ .

لَقَدْ تَشَرَّفَ الْعَرَبُ بِوَحْيِ الرِّسَالَةِ وَحَمَلَهَا وَلَكِنْ لَمْ تَلْبَثِ الشُّعُوبُ الظَّالِمَةُ إِلَى  
التَّحْدِثِ وَالْمَدَالَةِ وَالْمَسَاوَاةِ أَنْ شَارَكَتِ الْعَرَبَ مِشَارَكَةً فَعَالَةً وَقَوِيَّةً فِي حَمْلِ تِلْكَ  
الرِّسَالَةِ الْعَظِيمَةِ وَتَأْجِيجِ نُورِهَا . وَمِنْ أَهَمِّ تِلْكَ الشُّعُوبِ الشَّعْبُ الْإِيرَانِي  
بِمَنَاطِقِهِ الْمُخْتَلِفَةِ شِمَالِيَّةً وَجَنُوبِيَّةً شَرْقِيَّةً وَغَرْبِيَّةً . عَلَى أَنَّ تِلْكَ الشُّعُوبَ قَدْ  
اخْتَلَطَتْ اخْتِلَاطًا عَجِيبًا حَتَّى إِنَّهُ لَيَصْعَبُ أَنْ نَفْرُقَ بَيْنَ الْعَرَبِيِّ وَالْمَعْجَمِيِّ وَأَنْ نُمِيزَ  
بَعْضًا مِنْ بَعْضٍ إِذَا لَمْ يَفْرُقْ لِمَرَّةٍ عَلَى آخِرٍ وَلَا لَشُعْبٍ عَلَى آخِرٍ إِلَّا بِالتَّقْوَى  
الْمُؤَدِّيَةِ إِلَى تَحْقِيقِ الْمَكَارِمِ وَالْقِيَمِ الْعَالِيَةِ ، وَذَلِكَ عَلَى خِلَافِ مَا نَجِدُهُ الْيَوْمَ مِنْ  
التَّمْيِيزِ الْمُنْصَرِفِيِّ وَالتَّفْرِيقِ الطَّبَقِيَّةِ وَغَطْرَسَةِ الدَّرْهَمِ وَالدِّينَارِ وَعَجْرَةِ بَيْوتِ  
الْمَالِ وَخَزَائِنِ الدُّوَلَارِ .

من تلك البقاع الواسعة في ايران اقليم فارس في الجنوب . يقول فيه صاحب  
أحسن التقاسيم : « اقليم جليل طيب الخيرات ومعدن التجارات » وهو كثير  
الشبه ببلاد الشام طبيعة وجواً وغلالاً . يقول فيه المؤلف نفسه المقدسي البشاري،  
وقد سئل كيف وجدت فارس ؟ : « وجدتھا أشبه الأقاليم بالشام لأنها تجمع أصداد  
الشمار وبه جروم ( أماكن شديدة الحر ) وصرود ( أماكن شديدة البرد ) ومعتدلات  
وجبال مشجرة عامرة وعسل وزيتون وبركات لم أرھا بعد الشام الا بفارس . »

من أهم مدنه شيراز . وقد كانت قصبته حقبة من الزمان . كانت في الأصل  
بلداً صغيراً ولكن العرب مصّروھا ووسعوھا . وكانت عمارتها على يد محمد  
ابن يوسف أخي الحجاج بن يوسف حين جعله هذا نائباً عنه يدير الاقليم في عهد  
الخلافة الأموي عبد الملك بن مروان كما يقول كتاب « فارس نامه » لابن البلخي .  
ولكن ياقوتاً في معجمه يذكر أن « أول من تولى عمارتها محمد بن القاسم بن عقيل  
ابن عم الحجاج » . ولا يمنع أن يكون الثاني قد زاد في بنائها وعمارتها .  
وقد استطاعها الملوك والأمراء وأولو الشأن فنزلوها .

لقد كثرت المنازه والحدائق والمدن الطيبة في اقليم فارس ولا بد عند مقارنته  
ببلاد الشام من التنويه بشيخ بوان فيه وهو الموصوف بالحسن وكثرة الشجر  
وتدفق المياه وتنوع الأطيّار ومنذا الذي لا يذكر وصف أبي الطيب المتنبّي له حين  
مر به قاصداً عضد الدولة : *الحقيقا قايما في عدم ردف*

### مغاني الشعب طيباً في المغاني بمنزلة الربيع من الزمان

روي أنه كان من متنزهات الدنيا حتى إن بعضاً قال :

« جنان الدنيا أربعة مواضع : غوطة دمشق ، وصفد سمرقند وشعب بوان  
ونهر الأبلّة » كما جاء في معجم البلدان .

وقريب من قصبة شيراز بليدة جورنسب اليها الورد الجوري أخو الورد  
الشامي الذي حمل اسم الزهرة البديعة في أنحاء العالم *Rosa damascena*  
ذات العطر الفاغم واللون الأحمر الزاهي . وموسمه في أواخر نيسان وأوائل أيار .  
ذلك الورد الذي ألهم شاعراً شيخاً هو عمر بن الوردي بيتين من الشعر يصف  
بهما وجنتي حبيبته معتمداً فيهما على التورية :

قالت : اذا كنت ترجو أنسي وتغشى نفوري  
صف ورد خدي والا أجور ناديت : جوري

زادت عمارة شيراز كثيراً في عهد الديلم ولا سيما في زمن عضد الدولة . لقد وصف المقدسي بناءً شاده عضد الدولة فقال : « وبني في شيراز داراً لم أر في شرق ولا غرب مثلها . ما دخلها عامي الافتتن بها ولا عارف الا استدل بها على نعمة الجنة وطيبها . خرّق فيها الأنهار ونصب عليها القباب وأحاطها بالبساتين والأشجار وحفر بها الحياض وجمع فيها المرافق . »

ووصف أيضاً خزانة الكتب التي فيها فقال : « لم يبق كتاب صنّف الى وقته من أنواع العلوم كلها الا وحصله فيها . وهي أزج طويل ( بناء مستطيل ) في صفة كبيرة فيه خزائن من كل وجه . وقد ألصق الى جميع حيطان الأزج والخزائن بيوتاً طولها قامة في عرض ثلاثة أذرع من الخشب المزوّق عليها أبواب تنحدر من فوق . والدفاتر منضدة على الرفوف لكل نوع بيوت وفهرستات فيها أسامي الكتب لا يدخلها الا وجيه . وطفت في هذه الدار سفنها وعلوها فرأيت في كل مجلس ما يليق به من الفرش والستور » الى أن يقول : « وأظنه بناها على ماسع من أخبار الجنة » .

ثم انتقلت الولاية الى حكم السلاجقة فوجهوا عنايتهم أيضاً نحو الانشاء فاقاموا المدارس ووقفوا عليها كثيراً من الخيرات .

ولما انتقل هذا الاقليم الى حكم الأتابكة سنة ٥٤٣ هجرية شرعت مكانة شيراز في عهدهم تملو شيئاً فشيئاً وبلغت ذروتها في عهد أبي بكر بن سعد بن زنكي . والأتابك لفظ تركي الأصل بمعنى الوصي أو الأمير الوالد أو نائب السلطان ( آتا بمعنى الجد أو الأب وبك رتبة عالية ) .

لا غرو في ذلك الاقليم البديع أن ينشأ عظماء اعلام في مختلف العلوم والثقافات والفنون . ذكر طائفة منهم مؤلف معجم البلدان . ولقد روي في الأثر : « لو كان العلم معلقاً بالثريا لناله رجال من فارس » . وسواء أكان المراد اقليم فارس نفسه أم هذا الاقليم مع خراسان أم أقاليم ايران جملة فلا شك أن الايرانيين وأهل خراسان وما وراء النهر كانت لهم اليد الطولى في تلالو الحضارة الاسلامية واغناء التراث الانساني الفكري والفني .

من أولئك المعظماء الذين نشؤوا في شيراز ونسبوا اليها الكاتب الشاعر  
المفكر الانساني مشرف بن مصلح أبو عبدالله سعدي الشيرازي . ومن أغرب الأمور  
ان هذا العلم البارز لم يتأكد بالضبط تاريخ ميلاده ولا تاريخ وفاته . كذلك  
ثمة اختلاف في تحقيق اسمه وان كان معلوماً أن شيراز مسقط رأسه ومثوى  
رفاته . وأياً كان الخلاف فان مولده كان في غرة القرن السابع الهجري . (٤٦٠٥).

عمل والده في بلاط الأتابك سعد بن زنكي . ولم يكد الفتى ينشأ حتى توفي  
والده . فتولى الأتابك تنشئته ورعايته والعناية به ، اذ لمح فيه مخايل النبوغ .  
وبعد أن شدا شيئاً من العلم في شيراز نفسها أرسله الأمير الى بغداد عاصمة  
الدنيا اذ ذاك ليلتحق بمدارسها ولاسيما المدرسة النظامية التي أسسها الوزير  
المشهور نظام الملك وكذلك المدرسة المستنصرية في بغداد . التقى طائفة  
من العلماء ومن أشهرهم شهاب الدين السهروردي صاحب كتاب « عوارف  
المعارف » وشيخ الصوفية اذ ذاك وابن الجوزي يوسف بن عبد الرحمن  
أبي الفرج الذي ولي التدريس في المستنصرية وقتله التتار شهيداً صبراً  
هو وأولاده الثلاثة يوم دخول هولاء بغداد سنة ٦٥٦ . وكذلك اتصل في  
رحلاته الواسعة ببعض شعراء الفرس المشهورين يذكر الرواة منهم ثلاثة هم  
همام التبريزي من شمالي ايران والأمير خسرو الدهلوي من الهند وجلال الدين  
الرومي من قونية في آسيا الصغرى . وتحف بكل واحد من هؤلاء الشعراء  
الأعلام قصة في سبب اتصاله بالشاعر .

شهرته هي نسبة الى سعد بن زنكي الأمير الأتابكي في شيراز الذي تولاه بعد  
وفاة والده على أن بعض المؤرخين ينسبونه الى حفيد ذلك الأمير سعد بن  
أبي بكر بن سعد بن زنكي الذي عاصره في أخريات حياته حين رجع الى شيراز  
وأقام بها محوطاً بالأكرام والتبجيل والانعام .

نشأته في شيراز ودراسته في بغداد هي المرحلة الأولى في حياته . ويورد  
الرواة المرحلة الثانية من حياته وهي حقبة الرحلات الكثيرة فيذكرون أنه زار  
معظم مدن آسيا الصغرى وأذربيجان والعراق وسورية ومصر والمغرب والحبشة  
والحجاز ، وقد يذكرون كشاف في بلاد الترك بالشرق ويرون أن هذه الرحلات



استغرقت ثلاثين سنة ، جعلته يضيف الى علمه النظري تجارب واسعة في صروف الحياة وفهماً نافذاً لطباع الناس ولأخلاقهم ولعاداتهم .

ومهما يكن من أمر هذه الرحلات واختلاف التحقيق والتردد في قبول حدوث بعضها فقد عاد أخيراً الى موطنه الأصلي وألقى عصا التسيار فيه وأثر العزلة والتأليف اذ نظم وألف كتابيه المشهورين بوستان وكلستان . وربما كان قد نظم بعض القطع وكتب بعض النتف منهما في ابان رحلاته فضعها وأودعها كتابيه المتلاحقين . ومرحلة التأليف والاعتزال هذه هي المرحلة الثالثة وان كانت شهرته قد تطايرت منذ صباه في نظم الشعر ولاسيما الشعر الغزلي البديع .

على أننا نحب ألا ندع هذه المناسبة دون أن نذكر بعض صور حياته في بلاد الشام . فقد كان يختلف الى العلماء ويعظ في المساجد وهو محفوف بالاحترام والتبجيل وقد جمع اذ ذاك شهرتين شهرة الكاتب الكبير وشهرة الواعظ الديني الخطير .

يورد في كلستان حكاية له بجامع بعلبك جمل يعظ فيه الناس فانثالت عنيه الممانى انثيالاً حتى انتشى هو نفسه بها ولكن أنفاسه الملتهبة لم تجذب السامعين أول الأمر الى حظيرة القرب كما يقول واذا بماير سبيل مرّ بطرف المجلس فسمع جزءاً من كلامه وتأثر فصاح صيحة ردد صداها آخرون وغدا المجلس يموج بعضه في بعض من الوجد فقال في نفسه : سبحان الله ! البعيد حاضر بالخبر والقريب غائب لفقد النظر !

كذلك يذكر أخباراً بسيطة وقعت له بالشام . ولكنه يذكر أيضاً في كلستان أنه وقع أسيراً بيد الفرنجة زمن الحروب الصليبية فراح يشتغل بالطين في حفر خندق طرابلس حتى مر أحد أعيان مدينة حلب وكان بينهما سابق معرفة فافتداه بمشرة دنانير وأخذه معه وزوجه بنته بمائة دينار . ولكن الفتاة كانت سيئة الطبع سليطة اللسان نفست عليه عيشه . قالت له مرة : ألسنت أنت الذي اشتراك أبي فاعتقك من قيد الفرنجة بمشرة دنانير ؟ فقال لها : بلى ! هو الذي اشترائني بذلك المقدار ولكنه أوقعني في أسر يدك بمائة دينار . ثم ينظم شعراً يمثل رجلاً خلّص كبشاً من أنياب ذئب عند الأصيل ولكنه ذبحه حين جاء المساء .

ان هذه الحكاية في رأينا من نوع الشذوذ الذي يؤيد القاعدة الشائعة المتداولة وهي وأن العيشة الهنيئة هي في الزواج من شامية !

آثار سمدي كلها موجودة في كتاب الكليات « كليات فروغي » وهي تشتمل على قسمين كبيرين : المنشورات وهي تضم رسائل ستا كتبها الشاعر في شؤون شتى ، وكذلك كتابه المشهور كلستان الذي يواكب الشعر البديع فيه النشر الرفيع . وقد نقله الى العربية الشاعر السوري المرحوم محمد الفراتي بعنوان « روضة الورد » ونشرته وزارة الثقافة والارشاد القومي في سورية وأعادت طبعه دار طلاس للنشر. ثم المنظومات : وهي تضم :

أولاً - البوستان وهو شعر كله وقد نقله الى العربية الشاعر السوري المرحوم محمد الفراتي في جزئين نشرتهما وزارة الثقافة السورية . ولا شك أن الترجمة جيدة ولا سيما أنها كانت بقلم شاعر بليغ ولكن ترجمة الشعر كل شعر الى لغة أخرى ثراً أو شعراً تحتاج في مدى مطابقتها وعلوها وامكانها الى مناقشة مستفيضة وتأمل متمهل ليس هنا موضعهما .

ثم ان منظومات سمدي تشتمل :

ثانياً - بعد البوستان على قصائد عربية جمعتها اثنتان وعشرون قصيدة وهي في الغزل والرثاء والشيب والموعظة وأغلبها الغزليات . وهذا القسم يبدأ بالقصيدة الكبيرة التي يرثي فيها الخليفة المستنصر ويذكر فيها اجتياح المغول لبغداد وتبلغ اثنتين وتسعين بيتاً .

ثالثاً - قصائد فارسية وهي تسع وثلاثون قصيدة في المدح والنصائح ووصف الربيع والتوحيد والحنين الى شيراز .

رابعاً - مراثي - وهي سبع قطع اثنتان في رثاء أتابك أبي بكر بن سميد واثنتان في رثاء ابنه سميد ، وقصيدة في رثاء وزيره ما فخر الدولة أبي بكر وأخرى في رثاء عز الدين أحمد بن يوسف والسابعة في زوال الدولة العباسية .

خامساً - مَلَمَّات - وهي احدى عشرة قطعة كلها غزليات صوفية وهي لون من النظم الفارسي تتعاقب فيها الأبيات الفارسية والعربية معاً على نفس البحر والقافية .



سادساً - مثلثات - وهي لون من التلميع يمضي على نسق مطرد ولكنها ليست على قافية واحدة . وكلها قطعة واحدة تقع في أربعة وخمسين بيتاً في النصيحة والارشاد مطلعها بيت عربي :

خليلي الهدي انجي واصلح ولكن من هداه الله الفلح

سابعاً - ترجيمات - وهي قطع متفقة البحر مختلفة القافية يلتزم الشاعر في نهاية كل قطعة منها تكرير بيت معين هو بيت الترجيع وهو ما نسميه عندنا باللازمة .

ثامناً - طيبات - وهي غزليات صوفية يذكر في نهاية كل قطعة منها على الغالب اسمه وهو ما يدعى تخلصه الشمري . وتناهز ثلاثمائة وخمسة وتسعين قطعة مختلفة القافية والبحر .

تاسعاً - بدائع - تبلغ مائة وسبعاً وتسعين قطعة موضوعها الغزل الصوفي يفتتحها الشاعر بغزلية عربية أولها :

الحمد لله رب العالمين على ما در من نعمة عز اسمه وهلا  
الكافل الرزق احسانا وموهبة ان احسنوه وان لم يحسنوا عملا

الخ - . . . .

عاشراً - خواتيم - عدد قطعها سبع وستون قطعة موضوعها الغزل الصوفي أيضاً وربما كانت من أواخر ما نظمها الشاعر .

حادي عشر - غزليات قديمة : عددها ست وثلاثون غزلية وربما كانت من شعر الصبا .

ثاني عشر - صاحبيات - وهي قطع صغيرة يأتي أغلبها في بيتين بعضها باللغة المربية .

ثالث عشر - مثنويات وهي على النظم المعروف بالمثنوي يرد كثير منها في بيتين .

رابع عشر - قطعات وهي نصائح وحكم ومواعظ لا يتجاوز أطولها عشرة أبيات .

خامس عشر - رباعيات - تبلغ مائة وأربعاً وثمانين رباعية وهي في النصائح والحكم .

سادس عشر - مفردات وهي أبيات مختلفة الوزن والقافية كما هي مختلفة الغرض لا رابطة بينها وبعضها باللغة العربية .

على أن أهم إنتاج سعدي الفكري والفني كتابان شهر بهما ذكرناهما آنفاً وهما بوستان وكليستان . يقمان في ذروة الأدب الإيراني بل الأدب الانساني ولا بد من الامام بمضمونهما وأسلوب كتابتهما في بيان غرض المؤلف وفنه الرفيعين .

أما بوستان فهو كالديوان له ويستغرق عشرة أبواب وهي العدل والاحسان والعشق والتواضع والرضا والقناعة والتربية والشكر والتوبة والمناجاة .

كذلك لا بد هنا من المقايسة بعض الشيء بين الشعر الفارسي والشعر العربي فلكل مزايا خاصة . ولقد أتيج للشعراء الفرس أن يكتبوا كتباً كاملة في الشعر على حين قلت الكتب التي ألّفت في موضوع واحد في الشعر العربي عدا ما عرفناه من نظم كتاب كليلة ودمنة شعراً لبعض الشعراء العرب كابن الهبارية وغيره وكعمارضة هذا الكتاب شعراً مثل كتاب « الصادح والباغم » لابن الهبارية أيضاً وما نظمه بعض العلماء الشعراء أمثال علي بن موسى في موضوع علمي كصناعة الكيمياء في كتابه شذور الذهب وثمة كتب تعليمية نظمت شعراً كألفية ابن مالك في النحو وكالشاطبية في القراءات وكجوهرة التوحيد في علم الكلام وأمثالها . ولكن هذه الكتب المنظومة شعراً لا ترقى الى مستوى الفن الرفيع وان كانت مفيدة للحفظ وممتعة للتذكير على خلاف الكتب الشعرية الفارسية فانها وان طالت تبقى رفيعة الأسلوب شائقة البيان . وقد انتبه لذلك مؤلف كتاب « المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر » اذ قال في ختام كتابه هذا حين أورد بعض الفروق بين الكتابة الأدبية والشعر في اللغة العربية فذكر « أن الشاعر اذا أراد أن يشرح أموراً متعددة ذوات معان مختلفة في شعره واحتاج الى الاطالة بأن ينظم مائتي بيت أو ثلاثمائة أو أكثر من ذلك فانه لا يجيد في الجميع ولا في الكثير منه بل يجيد في جزء قليل ، والكثير من ذلك رديء غير مرضي . والكاتب لا يؤتى من ذلك . بل يطيل في الكتاب الواحد اطالة واسعة تبلغ عشر طبقات من القراطيس أو أكثر وتكون مشتملة على ثلاثمائة سطر أو أربعمائة أو خمسمائة وهو مجيد في ذلك

كله . وهذا لا نزاع فيه لأننا رأينا وسمنناه وقلناه . وعلى هذا وجدت المعجم يفضلون العرب في هذه النكتة المشار اليها فان شاعرهم يذكر كتاباً مصنفاً من أوله الى آخره شعراً وهو شرح قصص وأحوال ويكون مع ذلك في غاية الفصاحة والبلاغة في لغة القوم كما فعل الفردوسي في نظم الكتاب المعروف بشاهنامه . وهو ستون ألف بيت يشتمل على تاريخ الفرس وهو قرآن القوم . وقد أجمع فصحاؤهم على أنه ليس في لغتهم أفصح منه . وهذا لا يوجد في اللغة العربية على اتساعها وتشعب فنونها وأغراضها وعلى أن لغة المعجم بالنسبة اليها كقطرة من بحر . »

وعندنا أن السبب هو التزام الشعراء العرب الكبار وحدة القافية وقلة اكترائهم بالتأليف في موضوع واحد كالتاريخ وغيره على حين أن شعراء المعجم وجدوا فيما يدعى بالمشنوي وهو نظم على بحر واحد مختلف القافية الا في شطري البيت الواحد كالرجز عندنا متسماً في القول والتأليف .

هذا وقد شاع عند الإيرانيين هذا النوع أي المشنوي من التأليف وانتظمت ثلاثه موضوعات مهمة : تاريخية كالشاهنامه للفردوسي وصوفية كمؤلفات سنائي (حديقة الحقائق، طريقة التحقيق، سير المباد الى الميماد) ومؤلفات فريدالدين العطار (منطق الطير، أسرارنامه) ومؤلفات جلال الدين الرومي (المشنوي) وتعليمية تهذيبية كمؤلفات الرودكي ومؤلفات سعدي ومنها بوستان الذي نحن بصدد الكلام فيه .

لعل الأحداث السياسية التي عصفت بإيران في تلك العقبة واضطراب الحياة الاجتماعية وتجارب سعدي وسياحاته في أنحاء العالم الاسلامي وثقافته كل ذلك حمل هذا المفكر الشاعر الأصيل الى تأليف كتابه هذا اذ جعل من نفسه فيه أستاذاً ومصلحاً يعتمد التعبير البليغ البارع والتفكير السامي السديد يضيء للحكام وللناس في عهده سواء السبيل ويهديهم طريق الرشاد . هنا عند سعدي ندرك قيمة الكلمة وشرف الحرف وأثر الأدب في التوجيه وذلك ما يدعى في الفلسفة الفنية الحديثة بالالتزام أي ان المفكر الأديب يدعو الى انارة الحقائق ببيانه ومكافحة

الضلال بأدبه فالأديب والشاعر مسؤولان في مجتمعهما وعليهما تبعه النضال في سبيل  
التقدم .

لقد استهل سعدي كتابه بوستان بأبيات هذه ترجمتها النثرية التقريبية :  
لقد طفت في كثير من أنحاء العالم .  
وسلغت بين الناس كثيراً من الأيام .  
وتمتعت في كل ناحية ومحلة .  
وحصلت من كل بيدر على سنبلة .  
ثم يقول :

رأيت الناس يحملون من مصر هدايا القند والسكر .  
فماذا أحمل في أيابي إلى أحبابي .  
أواه ! هل أعود من ذلك البستان .  
خالي الوفاض لا شيء فيه للأحباب .  
كلا ! إذا خلت يداك من الهدايا .  
فعندك عذب البيان . والبيان العذب خير من السكر .  
إنه السكر الذي يعرض عليه أبواب المعاني .  
لا السكر الذي تستجبه الدهماء .

هذا ونلاحظ أن لفظ البستان الوارد في هذه القطعة يتجاوب مع عنوان  
الديوان وربما كان السبب في تسميته. ثم يمضي في تلك الأبواب العشرة واحداً  
بعد واحد يعرض أفكاره بأسلوب قصصي تجسداً للفكرة وتمثيلاً للمغزى ووسيلة  
للتعبير الفني البديع سواء دار القصص حول الشاعر نفسه أو حول شخصية تاريخية  
فارسية أو عربية أو جرى القصص على لسان حيوان أو جماد أو كانت النصيحة  
عامة .

وقد ينتزع الفكرة أو القصة من واقع التاريخ ولكنه يدخل عليها تغييراً  
بعيث تبدو الموعظة أبلغ وأعمق والمغزى أسرع إلى قلب القارئ أو السامع .  
ليس المراد عنده الدقة التاريخية وإنما المراد التأثير الخلقي والفني . ربما يجعل

بنا أن نضرب مثلاً على أسلوب المبالغة فقد ورد في كتاب حلية الأولياء لأبي نعيم الأصبهاني في ترجمة الخليفة العادل عمر بن عبد العزيز أنه قال لامرأته فاطمة بنت عبد الملك وكان عندها جواهر أمر لها أبوها به لم يُرَ مثله : اختاري أما أن تردّي حليّك الى بيت المال وأما أن تأذني لي في فراقك فاني أكره أن أكون أنا وأنت وهو في بيت واحد . قالت : لا ! بل اختارك يا أمير المؤمنين عليه وعلى أضعافه لو كان لي . قال فأمر به فحمل حتى وضع في بيت مال المسلمين . لا شك أن سعدياً قرأ حلية الأولياء وتذكر هذه القصة فهو ينقلها على الشكل الآتي :

يحكي أحد العظماء الأجل

عن عمر بن عبد العزيز

أنه كان لديه فص لغاتم

عجز الجوهري عن تقدير ثمنه

ويعد الشاعر الى ابراز قيمة هذا الخاتم الثمين على أسلوب الغلو والمبالغة اللذين اختص بهما الشعر الفارسي : كان ينير الدنيا في الليل حتى تبدو كأنها نهار . ثم حلت بالشعب سنة قاسية فعرض الخليفة الفص في السوق وباعه ووزع ثمنه في أسبوع واحد على الفقراء والمساكين والمحتاجين فلامه الناس وقالوا : هيهات أن تحصل على مثله مرة ثانية . ولكن عمر يقول بلسان سعدي :

قبیح بالعاكم أن يطلب الزينة والمتاع

وقلوب رعيته ادماما العوز والجوع

لا ضير أن يكون خاتمي بلا جواهر .

وضير أن تكون قلوب شعبي في ضيق وغم .

هذه الموعظة وردت في باب العدل نصيحة للحكام . ولا يتسع الحديث لمرض نصائحه الموشاة بالأدب الرفيع والمرض البديع والمفاجأة العكيمة والمغزى السديد فلا بد من الرجوع الى الكتاب والتلّمي بمفاته .

كتب سعدي كتاب البوستان وبعدهام واحد نشر كتابه الثاني كلستان الذي يمتزج فيه النثر كاللؤلؤ بالشعر كالدر . وروضة الورد هذه التي هي ترجمته تقع في أبواب ثمانية هي سيرة الملوك ، وأخلاق الفقراء ، وفضل القناعة ،



وفوائد السكوت ، والعشق والشباب ، والضعف والشيخوخة . وتأثير التربية ،  
وأداب الصحبة .

ومن الواضح أن الكتابين يتفقان في أربعة أسواب ويختلفان في عددها  
كما يختلفان في البيان والمرض الفني ، فالأول كما سلف شعر كله والثاني نشر  
فيه بعض الشعر . والمؤلف في كتابه الثاني أكثر ارتياحاً وتبسيطاً وتلويحاً  
بريشته الفنية للمقاص والمواعظ ، وأبلغ أثراً في نفوس القراء ، وأشد ميلاً  
إلى الترفيه ، وأبرع في معرفة الطبيعة الانسانية كما هو أكثر اقتباساً فيه  
للألفاظ العربية ولبعض الأبيات الشعرية العربية . بيد أن أسلوبه شديد التأثير.  
تكفينا هذه اللوعة في إيضاحه ، يريد مثلاً أن يشرح البون بين الترقب ، ترقب  
الشيء ترقباً ينمّ على اضطراب وخشية والممارسة التي تشفّ عن الهدوء والعزم  
والسكينة . فيورد قصة الغلام الذي ركب البحر أول مرة فجزع وضجّ وأقلق  
الركاب بخوفه وصياحه . ولكن حكيمًا كان بينهم فأمر بدفعه إلى اللجة فتقاذفته  
الأمواج حتى إذا أشفى على الهلاك أعاده الملاحون إلى الفلك فهدأ جأشه وطابت  
نفسه بالنجاة وسكن . ثم يأتي المؤلف ببيت ترجمه الفراتي على هذا النحو  
الغزلي :

كم بين من كفته بالصدر عابثة وبين من عينه للباب يرتقب

والخلاصة أن سعدياً عالج في كتبه وأشعاره أموراً شتى بأرشق أسنوب  
والطف ببيان حتى إن المرء في مختلف أطوار حياته ومتفاوت صروفها ليصبو  
إلى الاستشهاد بأشعاره وأقواله وحكاياته ومواعظه .

وأيّ كان الأمر فإنه لا مندوحة عن الإشارة إلى عصر سعدي . لقد كان هذا  
العصر عصر فتن ومحن نزلت بالعالم الاسلامي . يشبه الشاعر ذلك الاضطراب  
في مستهل كتاب كلستان بشعر الزنجي المختلط المفلّح . ولئن حمت حكام ولاية  
فارس بذكائهم الحصيف بلادهم من اجتياح المغول والتتار لها فإن اضطراب الأمور  
كلها حمل الشاعر على الترحال والطواف كما ذكرنا آنفاً . ولقد أرّخ لكثير من  
الحوادث التي شاهدها أو سمع بها في شعره . ولعل أكبر قصيدة عربية وأطولها  
قيلت في رثاء بغداد حين خر بها هولاء كوقصيدته التي نوهنا بها قبلاً فهو يشدب

تلك الديار الخربة ويبكي تلك المالم المتهالمة وتبدو فيها اللوعة والألم العميق ، حتى انه تمنى الموت قبل وقوع الكارثة :

فلما طغى الماء استطال على السكر  
تمنيت لو كانت تمر على قبري

حبست بجفني المدامع لا تجري  
نسيم صبا بغداد بعد خرابها

يرثي فيها المدرسة المستنصرية والعلماء :

على العلماء الراسخين ذوي الحجر  
ولم أر عدوان السفية على العبر  
وبعض قلوب الناس أحلك من جبر

بكت جدر المستنصرية ندبة  
نوائب دهر ليتني مت قبلها  
مخابر تبكي بعدهم بسوادها

ويشير الى الخيانة :

وعند هجوم الناس يالف بالفدر  
كخنساء من فرط البكاء على صخر...  
كمثل دم قان يسيل الى البحر  
يزيد على مد البحيرة والجزر...  
ذوو الخلق المرضي والفرر الزهر  
وذا ستمر يدمي المسامع كالسمر

لحي الله من ينسدى اليه بنعمة  
مررت بصم الراسيات اجوبها  
وقفت بعبدان ارقب دجلة  
وفائض دمي في مصيبة واسط  
فاين بنو العباس مفتخر الوري  
غدا ستمرا بين الانام حديثهم

الى آخر هذه القصيدة الطويلة الباكية .

انه يكره الحرب وسفك الدماء ويبرز في كتاباته وأشعاره اتجاهه الانساني .  
فهو يقول في باب العدل في بوستانة مامعناه :

اني بحق الرجولة ارى ملك الدنيا كلها  
لا يساوي اراقه الدماء عليها .

ثم يقول مخاطباً كل حاكم أو ملك :

لو كانت لك قوة الفيل ومغلب الضرغام فعندي ان تؤثر الصلح على الحرب .

\* \* \*

ايه سعدي ايها الكاتب المبين ، والمفكر الانساني الأمين قم وانظر ما صار اليه  
الاخوة المسلمون . هل ذهبت حكمتك ادراج الرياح وأباح المضلال والحقد  
ما لا يباح ؟

\* سمر فلان عين فلان سمرها او فقامها بكعله اياها بمسامير محمالة لذلك .

لقد رثيت بغداد قديماً • قم الآن وارث بغداد وطهران ،  
والبصرة وعمسان ، وما بين تلك البلاد من عمران •  
هل رجعت الجاهلية بعد نور الاسلام وانكر المسلم أخاه في دامس الظلام •

كأنني بك لر شهدت هذه الأحوال لأنشدت قول البحتري :

وفرسان هيجاء تجيش صدورها      باحقادها حتى تضيق دروعها  
تقتل من وتر أعز نفوسها      عليها بأيدي لا تكاد تطيعها  
إذا احتربت يوماً ففاضت دماؤها      تذكرت القربى ففاضت دموعها  
شواجر أرماع تقطع بينهم      شواجر أرحام ملوم قطوعها

ايه سعدي ! لقد رأيت في عهدك اجتياح المغول والتتار للبلاد وسفكهم  
دماء العباد ولكن لم يلبث المغول والتتار أن امتدوا فاتجهوا نحو العمان وشادوا  
في الحضارة أوابد البنيان ولكن اليوم نشهد نوعاً جديداً من التتار والمغول  
يستوقدون الكراهية والبغضاء ويذبحون الأمن والضمفاء ويستجدون المعونة  
من المستعمرين الأغنياء ثم يتيهون من الصلف والكبرياء • كيف يتقاتل الأخوة  
المسلمون ويتفانون ويتناحرون ، وعلى مقربة منهم الذئب الصهيوني يلوك لعا به  
ويبرز أنيابه • آه لو عاشت مئات الألوف من القتلى الشباب للوى الذئب عنقه  
وولّى هارباً في ثنايا الضباب وخلف وراءه القدس والمحراب !

ايه سعدي ! لقد أوضحت في بوستانك مغزى قصتك عن دارا ملك الفرس  
القديم وأبنت فيه لزوم تمييز الصديق من العدو والقريب من البعيد فما  
لشعوبنا العربية والاسلامية تتجاهل عظاتك وتنكر آياتك !

ايه سعدي ! ان لحن قصيدتك في رثاء بغداد يستحوذ على سمعي وخليدي  
ويكاد يغلب الآن على كل لحن • فأجدني أردد معك :

حبست بجفني المدامع لا تجري      فلما طغى الماء استطال على السكر  
ولكني هاءنذا أضيف :

حنانيك سعدي جثت في سالف العصر      وجئنا على الآثار في نكد الدهر  
رأيت من التتار حيفاً ومعنة •      فطفت ربوع الأرض بالبر والبحر



وشر من التتار شذاذ أربع  
عجاف ولكن ينتشون من الكبر  
غفلنا عن الأحداث فاشتد كيدهم  
فواحسرتا كاد الزمان يفوتنا  
تمزق شمل المسلمين وان تكن  
واعداؤهم بالباب بل جاس دارهم  
يساقون بالدولار للنهب والغتر  
ضعاف ولكن يعتزون الى نمر  
وكننا عن الهيجاء في شارد الفكر  
ووااسفا يقضي التفرق بالخسر  
مصالعهم تدعو الى النهض والنصر  
ذئاب تنادوا للاغارة والفسد

\* \* \*

لقد كان سحر اللفظ لهم شاعرا  
وهذي خطوب الدهر حلت ملحّة  
كانثا غدونا للرزايا رميّة  
قديمما سرى بين الرصافة والجسر  
باوطاننا من حيث ندري ولا ندري  
تصيب حمانا جل أسهمها الكثر

\* \* \*

هلم بني الأحرار ان جدودكم  
أعدوا قواكم وانهضوا بصفوفكم  
شبابكم أقوى الشباب وأرضكم  
وماضيكم كالشمس حين شروقها  
وليس لكم الا التماون ملجأ  
ينادون من تحت التراب الى الشار  
فان الرماح السمر تايى على الكسر  
تموج بالسوان الكنوز وبالتبر  
تلالا بالخير العميم وبالبشر  
ازاء النيوب المعصل والمركب الوعر

\* \* \*

لقد طال هذا الليل واشتد كربه  
لعمل قريبا ينجلي صادق الفجر

عبدالكريم اليافي

\* \* \*

# استأيب القرآن الكريم

## في

### معالجة النفس الإنسانية

د. محمد فتحي الدريني

منهج البحث مفصلاً وموجهاً :

أولاً - المقدمة :

أ - إمكانية الامتزاج المؤلف بين المثل العليا رسالة ، وبين مقومات الكيان البشري فطرة ، هي مناط تحقق « الغيرية » المستوجبة للريادة والقيادة للأمم ، بصريح النص القرآني ، فضلاً عن وجوب التماسي والاقتداء .

ب - الاستعداد الفطري هو منشأ إمكانية تحقيق ذلك الامتزاج بين معاني الوحي ، ومفاهيمه الكبرى ، وبين مقومات الكيان البشري ، بحيث تغدو تلك المفاهيم « سجايا روحية » تتهاوى أمامها سائر الاعتبارات والمنافع المادية الخاصة عند التعارض ، بدليل أنها أخرجت لنا « شخصيات عالمية » غيرت مجرى التاريخ بما يشبه المعجزات ، لئلا كان لها من فاعلية جبارة ، أثراً لتلك السجايا .

ج - قوة أثر هذا الامتزاج المؤلف بين « حقائق » الإسلام ، و « بصائره » و « بينات » هداه من جهة - مما أطلق عليه القرآن الكريم كلمة « الحق » في مثل قوله تعالى : « وبالحق أنزلناه وبالحق نزل » - وبين فطرة التكوين ، من جهة أخرى ، أقول : أن قوة أثر هذا الامتزاج المؤلف بينهما ، تبدو فيما أطلق عليه القرآن الكريم « الفرقان » النفسي بقوله تعالى : « ان تَشْتَقُوا اللَّهَ لِيَجْعَلَ لَكُمْ فِرْقَاناً » وهو في حقيقته ، « ملكة » مبركة مميزة تتصل في الكيان المعنوي للإنسان ، ثمرة للتعمق في ادراك تلك الحقائق ، والاخلاص في الالتزام العقائدي بها ، ليتأتى تنفيذها على الوجه الأكمل ،

ثم الحرص على أداء مقتضياتها ، دون تحييل ، أو تحريف أو انتقاص ، بل امتثالاً طوعياً لأمر الله تعالى ، ولا معنى «للتقوى» في المفهوم القرآني التي توصل هذا الفرقان النفسي، إلا هذا، وأعني به تلك «الملكة المدركة المميزة المقتدرة التي تمكن صاحبها من التمييز بين الحق والباطل ، والخير والشر ، والحكمة والهوى ، بما يطابق «الفرقان» المنزل وحياً ، وتستوي هذه الملكة ظهيراً للعقل الفطري الأول ، فكانت تلك «الملكة» ثمرة جنيئة لأسلوب القرآن الكريم في تنمية ملكات النفس الإنسانية ، ومداركها ، واستثمارها •

د - كون الاسلام خاتم الرسالات ، يستلزم بالضرورة هذا الامتزاج والتطابق بين الفطرة وهذا الدين ، تفسيراً منطقياً معقولاً لانقطاع الوحي •

هـ - سر ديمومة تأثير توجيهات القرآن الكريم ، ونجاعة أساليبه في معالجة النفس الإنسانية ، واستمرارية صلاحية الاسلام - ديناً وتشريعاً - لكل زمان ومكان - سر ذلك ، أن أصوله العامة ، وفروعه المقطوع بها ، قد ثبت أنها تتعلق بالمصالح الإنسانية الثابتة التي تعتبر من مطالب الفطرة ، وحاجتها الدائمة •

و - ما قيل أنفاً في أساسيات القرآن الكريم ، وأصوله العامة الثابتة ، وقواطع النصوص فيه - من الناحية الإيجابية - هو مقول في «نقائض» تلك الأصول من الجرائم ، والمعاصي ، والمنكرات ، وكبائر الآثام ، من الناحية السلبية •

ز - الاسلام يحفل بالدنيا ، وبما في الكون من ماديات ، بل ويحث على الإقبال عليها ، استدلالاً ، وبحثاً علمياً ، وتصرفاً ، وانتفاعاً ، ولا تكون الدنيا متاعاً للفورور الا حين يرفع متاعها فوق «القيم» وتستبدل بالانسان أهواؤه ، فتفقد وعيه لذاته الإنسانية ولأبعاد رسالته في هذا الوجود •

ح - منشا خطورة التحريم في الاسلام ، أنه خوطب به الرسل ، على الرغم من عصمتهم ، إشارة الى أنه لا يتسامح فيه مع احد ، ولو كان رسولاً مصطفى ، لاتصاله بعمران العالم ، واستقامة أمر المجتمع ، قوة منعة ، وتقدماً ، وإنسانية •

ط - التحريم تدبير الهي حكيم ، وأسلوب ضروري لتوجيه فاعلية الانسان في رفعه القواعد من الحياة الإنسانية ، حيث أفرغه الله تعالى في تشريع أمر ملزم بالانتهاء ، حماية للإنسان نفسه من افساد فطرته ، وتدنسيتها بالمعصية ، وتبصيراً له بمسالات الغواية ، وانتهاك الحرمات ، أو رداً له الى سلامة فطرته ، وتنمية لطاقتها ، بغية تمكينه من استثمارها على أكمل وجه ، وهو بسبيل أداء تكاليفه الشاقة ، وليس التحريم مصادرة للإرادة الإنسانية الحرة ، تحكماً وأعناناً ، ثم هو آخر الأمر وقاية للمجتمع البشري كله من أن يؤول به الفساد الى سوء المصير ، طبقاً لسنة الله تعالى المطردة النافذة في هذا الوجود •

ي - التحريم كما يجري في « الماديات » التي هي على النقيض من « الطبييات » هو جارٍ أيضاً في « المعنويات » بما هي « نقائص » « القيم » - وبذلك « تتكامل » الوسائل المتخذة - مادياً ومعنوياً - و « تتكامل » في معالجة النفس الانسانية ، وتوجيه قواها ، رصداً لها ، لتدبير المجتمع البشري على نحو يصون كيانه المادي والمعنوي على سواء ، بل ان وسائل وقاية الكيان المعنوي للامة ، ان تتطرق اليه عوامل الوهن ، وإزالة كافة العوائق - من أسباب التغلف الروحي ، والفكري والعلمي والخلقي ، مما يعترض سبيل ارتقائها صغداً في معراج التقدم والازدهار - أبلغ أثراً في تحصينها من العوادي الحسية المادية المؤثرة في نوهينها ، أو النيل من بنائها الحضاري .

ك - الأعراف الطارئة باطلاق - ما كان منها على الصعيد الدولي أو الداخلي - أو التقاليد الموروثة المستحكمة ، لا تقوى على تغيير « أساسيات » الاسلام ، وأصوله العامة الثابتة اذا كان بينهما تنافى ، أو تضاد ، ولا يجوز استبدالها بها ، لأن التشريع الاسلامي ليس معكوماً بالأعراف المتغيرة ، أو التقاليد الموروثة ، اذا كانت منافية ، مهما استحكمت معاندها في النفوس ، واستوثق أمرها في المجتمع ، أو استقر على الصعيد الدولي ، وبذلك تاصلت أسس « الوحدة التشريعية » للامة في كل عصر وجيل .

ل - كثير من الأعراف والعادات السائدة والمنافية لأصولنا الثابتة في التشريع الاسلامي ، قد تسربت الى بلادنا بفعل « الاستهواء » النفسي ، من التيارات الأجنبية الوافدة ، دون تمحيص ، فعالجها الاسلام بوسيلة نفسية مماثلة من « الانكار القلبي الدائم » مع عقد العزم على التغيير اذا لم يستطع في الحال ، كيلا تجد لها في النفس مستقراً ، أو تصادف فيها هوى ، اذا االف حامل على الاعتياد ، وصارف - في الوقت نفسه - عن التبصر والتقدير والتقويم .

م - لا يقر الاسلام عرفاً أو تقليداً مهما كان مستحكماً في النفوس ، الا اذا كان يستند أساساً الى « مصلحة جديّة حقيقية معقولة ومعتبرة » بحيث تحافظ على مقصد من مقاصده الأساسية ، وبذلك كان ما ينافض ذلك من « العرف الصحيح » ، عاملاً فعالاً في تيسير سبل الحياة ، ثم هو بعد ، عنصر هام من عناصر التطور في الاجتهاد التشريعي في الفروع ، استجابة لمصالح الناس الى أبعد مدى .

## ثانياً - عناصر البحث :

١ - تكيف طبيعة الفطرة الانسانية في القرآن الكريم ، تمهيداً لتبيين مدى ملائمة الأساليب التي اتخذها ، ونجاعتها في المعالجة .

اختلاف العلماء في تعديدها على آراء أربعة :

١ - طبيعة الفطرة الانسانية خيثة ، لا أصل للشر فيها ، بدليل صريح منطوق النص القرآني ، من أن « الدين هو الفطرة التي فطر الله الناس عليها » ، والدين خير كلكه ، فالفطرة كذلك .

ب - طبيعة الجبلة الأدمية مفعولة على « الاستعداد للغير والشر على سواء » ، بدليل أن الذي فطرهما ، وهو الله سبحانه ، قد « ألهمها فجورها وتقواها » .

ج - أن الفطرة الإنسانية ، وإن كان للشر منزع فيها ، بحكم غرائزها الدنيا ، غير أنها إلى خلال الغير أقرب ، بسمو الروح ، ولذا كان الإنسان جديراً بالسياسة والملك ، وهو رأي ابن خلدون .

د - الإمام الغزالي يصدر عن آراء متناقضة في تحديده لطبيعة الفطرة الإنسانية في مواضع مختلفة من مؤلفاته .

هـ - أن الإنسان مفعول على الشر في أصل جبليته ، ولذا كان مفتقراً أشد الافتقار إلى الهداية الإلهية ، لتتولاه بالتوجيه ، والتهذيب ، ولتكف من غلواء أهواءه وشهواته ، ودليل هذا الرأي ، قوله تعالى : « أن النفس لأماراة بالسوء ، إلا ما رحم ربي » .

و - موقفنا إزاء غلواء الأبي المتعارضة ، واستخلاص مراد الشارع منها بالتوفيق بينها أصولياً ، وعلى ضوء من الروح العام للتشريع ، ونوجز أدلتنا فيما يلي :

١ - فرق بين « العالات النفسية العارضة » التي تعتري الإنسان عادة ، صدى لعوامل خارجية مؤثرة ، أو أثر السوء استخدام الإنسان لقواه النفسية ، وبين « جوهر فطرته الإنسانية » .

٢ - من المؤكد أن القرآن الكريم ، اذ يقابل « الدين بالفطرة » على أنه عينها ، أصالة وجوهاً ، ويقرر أنه « الدين القيم » فالفطرة قيمة ، وأنه : « لا تبديل لخلق الله » فلا تبديل لشرع الله ، ضرورة ، مما يوحي أيضاً بأنه لا يجوز الخروج عن مقتضياتهما ، لأنهما كليهما من صنع الله تعالى تشريعاً وتكويناً أقول : « أن القرآن الكريم ، اذ يعقد هذه المقابلة بينهما ، ويؤكد تلك القضايا ولوازها المنطقية ، فإنما يقصد إلى تبين وجه الحق في « جوهر الفطرة الإنسانية » وأنها مفعولة أصلاً على الغير المعص ، لتتم المطابقة بينهما ، ويتحقق اليسر في التكليف ، اذ الدين خير كله ، ولا أصل للشر فيه ، فكذلك الفطرة ، ولو كان التناقض ، لما تاتى التكليف ، والتنفيذ الطوعي ، اذ لا يثبت الشيء مع ما ينافيه ، لاستعالة الامتزاج والائتلاف بين المتناقضين ، ولكان التكليف ضرباً من المعال ، فضلاً عن أن تكليف الفطرة الإنسانية بكونها مجبولة على الشر أصلاً - كلياً أو جزئياً - أمراً يتفق والمنطق الديني ، والروح العام للتشريع الاسلامي ، من قبيل أنه قائم أساساً على « الحكمة البالغة » لقوله سبحانه : « قل فليته العجة البالغة » والعجّة ' قوامها الحكمة ، وعلى رحمته سبحانه التي وسعت كل شيء : « ورحمتي وسعت كل شيء » (٢) :

« وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين » (٣) ، وليس في طبيعة الشر المعص وخلاله ، « حكمة » أصلاً ، فضلاً عن أن تكون « بالغة » وليس في الشر من رحمة كذلك ، وهذا التشريع من جهة أخرى قائم أساساً



على « العدل المطلق » بل هو « غايته » القصوى ، وملاك أمره : « أن الله يامر بالعدل والاحسان » (١) : « لقد أرسلنا رسلنا بالبينات ، وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ، ليقوم الناس بالقسط » : « يا أيها الذين آمنوا ، كونوا قنواً أمينين بالقسط ، شهداء لله ، ولو على أنفسكم » ، وليس من معدن التسر يبتغى العدل ، أو الخير ، كما لا يتصور أن يتحقق بينهما مواءمة ولا امتزاج ، فكيف يقع التكليف بالمعال ، وذلك ، لا يتسق ومنطق طبائع الأشياء .

على أن الفطرة من خلق الله ، ولا مدخل للشر في صنعه ، سبحانه ، لأنه منزّه عن النقائص .

٣ - التنسيق بين معاني الآي التي تلونا أنفاً ، بما أشكلت ظواهرها ، حتى كانت منشأ تضارب آراء العلماء بصدد تحديدهم لطبيعة الفطرة الانسانية من خلالها ، ذلك التنسيق الذي يبين المراد الحقيقي للشارع منها .

٤ - ورود وصف الانسان بالنقائص ، وبصفة المبالغة - في القرآن الكريم - لا يغير من حقيقة الفطرة شيئاً ، من حيث أنها مقطوعة على الخير المعص الذي لا مكان للشر فيه أصلاً - كما قلنا - وأن ورود وصفه بذلك ينطوي - في الواقع - على سر بلاغي يدركه ذوو الاحساس المرفه بوجوه تضاريف البيان ، بما يتركه هذا الأسلوب البياني من وقع على الوجدان ، ومن أثريوحى بحقيقة المعنى المراد ، وهو هنا ، قائم على المجاز والتشبيه بالدليل الصارف ، لا على سبيل الحقيقة ، وبذلك يرتفع التعارض بين ظواهر الآي التي تؤصل خيرية الفطرة ، وبين تلك التي تصفه بالنقائص وصفامبالغا فيه ، وإن صدوره عنها هو دأبه ، لأن هذه أوصاف عارضه ، بفعل ارادته ، ومعض ايثاره للنقيصة على الفضيلة ، انحرافاً مقصوداً ، لا اضطراباً جليلاً ، مما لا علاقة له ببيان جوهر الفطرة إطلاقاً ، فتم بذلك التنسيق بينها على هذا الأساس .

٥ - الملحظ الدقيق الذي التفت اليه الامام الزمخشري ، في التنسيق بين ظواهر النصوص المتعارضة ، ينهض بالتوفيق بينها على نحو يؤكد أصل « الخيرية » في الفطرة الانسانية .

٦ - توجيه « المسؤولية » - الدينية والدينية - على النقائص ، وكبائر الاثم ، اهمالا للملكات والفرائض ، يؤكد أصل هذه « الخيرية » ، لاعتبار القرآن الكريم أن تلك « المآثم » تشكل عدواناً على الفطرة ، وظلماً لها ، بحرمانها من حقها في بلوغ مستوى المجد والسمو والرفعة ، وليست أمراً نابغاً من ذاتها ، ولا تعبيراً ذاتياً عن مقتضياتها : « واتل عليهم نبأ الذي آتيناه آياتنا ، فانسلخ منها ، فاتبعه الشيطان ، فكان من الغاوين ، ولو شئنا ، لرفعناه بها ، ولكنه اخلد الى الأرض ، واتبع هواه » . والاخلاد الى الأرض ، ايثاراً للتدني والهبوط ، صدى لاطراح القيم ، أو عماية عنها ، أو لفقدان الانسان وعيه لذاته .

٧ - المعاني المختلفة لكلمة « النفس » في استعمال القرآن الكريم ، والتي ينبغي - على ضوءها - أن يُعَدَّد ما ينسب عليها من الصفات ، من كونها فطرية ، أو ما دون ذلك ، نتيجة لعوامل مؤثرة خارجية ، أو لطيفان الهوى ، أو لسوء تصرف الإنسان في ملكاته ، مما يشكل عدوانا على مقومات فطرته .

٨ - وصف الإنسان بكونه « ظلوما جهولا » بصيغتي المباينة - في مورد حمله لإمانة التكليف - في قوله تعالى : « وحملها الإنسان أنه كان ظلوما جهولا » (١) يُقصد بهذا الوصف - في الحقيقة - الاخبار أو التصوير لما سيقع فعلا من معظم البشر عند وجوب أدائها ، وانفاذ تكاليفها الشاقة ، من النكوص عن الامتثال ، أو من التهاون في أمرائها ، أو من الانحراف الإرادي عمدا عن جادة الحق التي رسمتها رسالة التكليف ، تعنيفا لهم ، بأسباب وصفي الظلم والجهل عليهم ، حتى بلغا بهم شأوا بعيدا ، وازدراء ، من شأنه أن يوقف وعيهم لذواتهم ، وهو ضرب من المعالجة النفسية ، لردهم الى أصل فطرتهم ، مما لا علاقة لهذا - كما ترى - ببيان طبيعة الفطرة ، وجوهرها أصلا ، إذ ليست الآية الكريمة مسوقة لهذا الغرض ، على ما تبين لنا من مراد الشارع ومقصده ، من سياق الآية الكريمة في مورد الذي بينا ، والدليل على هذا الانحراف الأغلب ، قوله تعالى : « أن تطع أكثر من في الأرض ، يضلوك عن سبيل الله » .

٩ - أسلوب من المعالجة النفسية الفعالة من خلال إثارة العاطفة الدينية ، بما تخلق من حالة تأثرية غالبة في مجال النفس الانسانية ، من شأنها أن تحمل على التأسى والاقتداء بما ضرب القرآن الكريم للناس مثلا فريدا خالدا تحققت فيه الانسانية المثلى اعتقادا وسلوكا ومواقف حاسمة في أشد الظروف حرجا .

١٠ - الإنسان « جهول » أيضا ، بالغ الشاؤ في الجهل ، حين لا يدرك ذاته ، وأبعاد رسالته في هذا الوجود ، وقيمة ما حمل من إمانة التكليف التي منها تستمد قيمة إنسانيته .

١١ - أن من يختص بأن يوصف بالجهل والظلم من دون سائر الكائنات ، عسي " أو حري " أن يوصف بنقيضيهما من العلم والعدل ، وهما من أصل دعائم الحضارة الانسانية .



# أساليب القرآن الكريم في معالجة النفس لله نسيته

## أولا - المقدمة :

ليست « مفاهيم » القرآن الكريم مجرد معان ذهنية تجريدية ، هي متاع للمقل ، أو بيئات للمنطق ، أو مشار للوجدان ، أو غذاء وشفاء للنفس ، وحسب - بما تمتاز به من موضوعية المعنى ، ومثالية القيم ، وخلقية المبنى ، وشمولية التوجيه والهيمنة ، وإنسانية المدى ، وعالية الأثر ، وفطرية الما صدق - وإنما هي - إلى كل أولئك - منطلقات أساسية لكافة وجوه النشاط الإنساني واقعا وعملا ، بما تملك من القدرة المعجبة على المزاوجة الواقعية بين جوهر الإنسان فطرة - قوى ومذكات ، وغرائز ونوازع ، وميولا - وبين مقومات الوحي الإلهي رسالة - مبادئ وأصول عامة منطوقة ، أو معنوية مستنبطة - من شأنها أن يتم بها تحقيق النموذج الأمثل « للشخصية الإنسانية » وقد تحقق هذا فعلا ، فأخرجت لنا مثلاً أعلى فريداً خالداً - في حياة البشرية - للأسوة والافتداء - قولاً وسلوكاً ، ومواقف ، وأثراً باقياً على الدهر لا يمتحي ولا يتلاشى - مما يقيم البرهان الساطع على أن هذا الكيان البشري والنبوي معاً ، هو ثمرة هذا « المزاج المؤلف من حقائق الوحي ، وخصائص ومقومات فطرة التكوين ، لقوله تعالى : « قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إليّ <sup>(٥)</sup> » ولولا إمكانية صياغة هذه الشخصية الإنسانية المعنوية على عين القيم العليا التي جاءت بها رسالة الاسلام ، لما كان كان للأمر بالتأسي والافتداء في قوله عز وجل : « لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة ، لمن كان يرجو الله واليوم الآخر <sup>(٦)</sup> » وجه معقول ، ولعل هذا هو السرّ في قصص اصطفاء الله تعالى الأنبياء والرسل على « البشر » ليضرب المثل الحى في إمكانية هذا الامتزاج الواقعي ، المؤلف ، على



نحو يُخرج لنا « النماذج الانسانية الفريدة » اخراجاً يؤهلها بحق ، للريادة والقيادة لسائر الأمم : « كنتم خير أمة أخرجت للناس ، تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله »<sup>(٧)</sup> بوصف « الغيرية » التي يندرج في معناها سائر القيم .

أ - امكانية الامتزاج المؤتلف بين المثل العليا رسالة ، وبين مقومات الكيان البشري فطرة ، هي مناط تحقيق « الغيرية » المستوجبة للريادة والقيادة للأمم بصريح النص القرآني ، مما يستلزم وجوب التآسي والافتداء ، فضلاً عن أنها قوام العجة البالغة على الخلق ، لوحدة المقومات ، ومن هنا كانت « وحدة المسؤولية » بين الرسل والمرسل اليهم .

هذا شيء ، وشيء آخر ، هو أن هذا « الامتزاج المؤتلف » بين القيم العليا ومقومات الفطرة - على ما بيئنا - متى أضحت ممكناً ، بحيث يُخرج لنا الأسوة الانسانية الخالدة ، فعلاً ، فإن الله تعالى قد اتخذ من ذلك حجة بالغة على البشر ، لوحدة المقومات والخصائص ، والقبوى النفسية والملكات ، والفرائض ، أو الاشتراك في أصل الطاقات ، والارادة الحرة ، فكانت قد رأمتشركاً بين الرسل والمرسل اليهم ، والأهم الخالفة من بعدهم ، ومن هنا كانت وحدة المسؤولية : « فلنسانن الذين أرسل اليهم ، ولنسائلن المرسلين »<sup>(٨)</sup> .

هذا ، وقد أشار القرآن الكريم الى هذا المعنى ، تأكيداً لبشرية الرسل ، واقامة للحجة على الناس ، بوحدة فطرة التكوين ، بقوله عز وجل : « وما جعلناهم جسداً ، لا يأكلون الطعام ، وما كانوا خالدين » . فالطعام والفساء ، من لوازم البشرية بلا مراء ، فعبّر باللازم عن المعنى الملزوم ، وهو وصف البشرية « فلم يعد ثمة للناس على الله تعالى من حجة ، بمقولة أن الرسل والأنبياء من فطرة أخرى يتأتى معها ائتلاف المزاوجة من دونهم ، فضلاً عن أن « وحدة الفطرة » تتيح امكانية التفاهم ، والتبليغ ، والتبيين ، والتآسي ، وهذا هو مفاد قوله تعالى : « لقد جاءكم رسول من أنفسكم »<sup>(٩)</sup> أي من جوهر فطرتكم البشرية .

ب - الاستعداد الفطري ، هو منشأ امكانية امتزاج معاني الوحي بمقومات الكيان البشري ، قوى وملكات ، بحيث تغدو تلك المعاني سجايا روحية غير قائمة على اعتبارات مادية ، بدليل أنها أخرجت لنا شخصيات عالمية غيرت مجرى التاريخ .

على أن تدخل العناية الربانية في صياغة الشخصية النبوية ، بعد اصطفاؤها مهبطاً للوحي والرسالة : لقوله عز شأنه : « الله أعلم حيث يجعل رسالته » (١١) وقوله جل وعلا : « وربك يخلق ما يشاء ، ويختار » (١٢) أقول : ان تولي العناية الربانية هذه الشخصية المرسله ، بالتنشئة (١٣) والتأديب (١٤) ، لا يعكّر على هذا الأصل الذي أصلنا ، من الاستعداد الفطري لامتزاج معاني الوحي بالكبان البشري . قوى وملكات ، وهو ما أدركه بعض أجلّاء الصحابة ( من مثل عبدالله بن عمر ) حيث عبّر عن ذلك بقوله - فيما نقله عنه الامام الشاطبي - : « ان المجتهد الحق ، قد أدرجت النبوة بين جنسَيْهِ ، وان لم يكن نبياً » - الموافقات - ج ٣ - ص ٣٧١ - وذلك لاستقامته في كافة مواقفه الحيوية على سَمْت ما تقضي به الهداية الالهية . فضلاً عما أُوتِي من نفاذ البصيرة ، وأصالة التعمق ، وعمق الادراك ، وسداد المنطق ، وحيوية الضمير - بما تعدها جميعاً بالتنمية والارواء - واتساق آرائه الاجتهادية . وقوة مدركاتها ، اذ غدا ما استسرّ في كيان تلك « الشخصية الاجتهادية » من معاني الوحي وحقائقه - كتاباً وسنة - منطلقاً أساسياً لتلك « المواقف الحيوية العاسمة » التي اتخذها لا في حياته الخاصة والعامة ، وما يتعلق بمصير أُمته وحسب ، بل وفي تاريخ البشرية بأسرها . أيضاً ، حتى غير مجراه ، وهذا - بلا مراعاة - ايدان بواقعية هذه المُثُل ، وما تشتمل عليه من القيم الموضوعية المطلقة التي تعلو على الزمان ، والمكان ، والأجناس ، والألوان ، واللغات ، لتخلّق في الأفق الانساني الرحب ، ولتطابق - بحكم موضوعيتها واطلاقها ، وعمومها - وحدة جوهر الفطرة البشرية ، في مقتضياتها ، وهذا منشأ عالميتها ، وانسانيتها ، وكمالها ، وأنها خالدة بخلود الفطرة نفسها ، لصريح قوله عز وجل : « فأقم وجهك للدين حنيفاً ، فطرة الله التي فطر الناس عليها ، لا تبديل لخلق الله . ذلك الدين القيم » (١٥) . ولقوله عز وجل : « اليوم أكملت لكم دينكم ، وأتممت عليكم نعمتي ، ورضيت لكم الاسلام ديناً » (١٦) .

ج - قوة اثر الامتزاج المؤلف بين حقائق الاسلام ، ومقومات فطرة التكوين ، تبدو في خلق ، « الملكة » المدركة التي تقدر صاحبها على التمييز بين الحق والباطل ، وتطابق في مدركاتها وتمييزها الفرقان المنزل ، في توجيهاته وأحكامه ، وتستوي ظهراً للعقل الفطري الأول ، مما يؤكد قوة اثر القرآن الكريم في تنمية الملكات والقوى النفسية .

على أن قوة أثر هذا الامتزاج المؤتلف ، في فطرة التكوين ، تبدو في خلق الملكة المدركة المميزة ، وتأصيلها في النفس الانسانية ، ثمرة للاخلاص في التفهم ، وعمق التمثيل لمضمون تلك « القيم » ومعالجة التأمل والتفكير ، لاستشراف « الغايات الكبرى » التي تستهدفها توجيهات هذا القرآن العظيم ، ليكون تنفيذها الطوعي على أدق وجه وأكمل ، وصدى لنجاعة أساليبه في معالجة النفس الانسانية .

هذا ، وانما قلت انها « ملكة مدركة » مكسوبة ، لأنها وليدة الاستقامة في التفهم والادراك الدقيق ، والتنفيذ العملي المخلص الأمين ، والاعتقاد بحقية كل أولئك ، وهو ما يطلق عليه « التقوى » تلك « الملكة » التي غدت قوة هي ثمرة ذلك الامتزاج ، والعمل ، مضادة الى قوى النفس الانسانية ، تتكوّن وتتخلّق وتستوي على سوقها ، ظهيرا للملكات الفطرية ، وفي مقدمتها « العقل » أو هي - كما يقول بعض العلماء<sup>(١٢)</sup> - عقل ثان يشدّ من أزر العقل الفطري الأول ، ويسدّد خطاه ، ويتجسّط سُودَدَه على منازع الأهواء ، باعتباره قوة روحية مدركة ، - كما أسلفنا - فتؤثر بالتالي تأثيرا فعالا في توجيه الارادة ، لتنتقل في عزم وتصميم الى تنفيذ أحكام العقل الأول الذي استرشد بنور الوحي وسار في هديه ، بما تغلب تلك القوة الروحية المدركة المميزة على منازع الهوى في النفس الانسانية ، أو تُضعِفُ - على الأقل - من أثرها في احباط أحكام العقل الانساني ، وهو ما أشار إليه الامام الشاطبي في قوله : « ما جاءت الشريعة الا لتخرج الناس عن دواعي أهوائهم » وهذا ضرب من معالجة قوى النفس الانسانية ، تسديدا ، وترشيذا بلا ريب .

على أن هذا التحليل الأصولي لهذا العامل القوي المؤثر في معالجة منازع النفس الانسانية ، ليس أمرا مبتدعاً منا ، لننسبه بالآخرة الى آثار التوجيهات القرآنية في النفس الانسانية ، صدقاً للتفهم العميق الدقيق لمفاهيم القرآن الكريم ، والتنفيذ الطوعي الأمين ، بل هو ما جاء تقريره بصريح منطوق الآية الكريمة : « إِنَّ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا » أي « ملكة نفسية » مقتدرة ، نكسبكم اياها ، ونوصلها في نفوسكم لتقواكم ، واخلاصكم في صدق الاعتقاد ، وعمق التفهم والتدبر لمقررات الوحي الالهي ، ومعالجة الاجتهاد والبحث في

سبيل استجلاء حقائقها واستشراف غاياتها : « أفلا يتدبرون القرآن . أم على قلوب أقفالها » تبيننا المقصد الله فيها ، وليتم التفاعل معها ، أو التمثل العميق لتلك الحقائق التي أطلق عليها القرآن الكريم ، كلمة « البصائر » في قوله تعالى : « قد جاءكم بصائر من ربكم ، فمن أبصر فلنفسه ، ومن عمي فعليها » (١٨) . والابصار هنا كناية عن التفهم والادراك والتمييز ، ثم الانطلاق منها سعيًا جاداً ومخلصاً في تحقيقها في الواقع الوجودي ، أو بعبارة أخرى ، ان تلك « الملكة النفسية » المقتدرة - بما هي قوة روحية مدركة مميزة - قد تكونت ثمرة للتقوى . في التفهم والامتثال الطوعي الواعي المتدبر لحقائق البصائر ، انطلاقاً من « الاعتقاد الحق » في مصدرها وهو الله عز وجل ، جمعاً بين « التفهم العقلي العميق ، والسلوك الانساني الرشيد » ولا تعني « التقوى » في المفهوم القرآني الا هذا .

على أن طبيعة هذه « الملكة النفسية » التي هي اكسير معالجة النفس الانسانية - على ما اشار اليها القرآن الكريم ، من كونها فرقانا - هي قوة روحية تُقَدَّر صاحبها - كما قلنا - على التمييز بين الحق والباطل ، والخير والشر ، والحكمة والهوى ، فيصلا حاسماً يتفق مع « الفرقان » الموحي به . في قوله تعالى : « تبارك الذي نزل الفرقان على عبده ، ليكون للعالمين نذيراً » ، وقوله عز وجل : « هدى للناس ، وبينات من الهدى ، والفرقان » ، وهذان الفرقانان ، أعني الفرقان الموحي به ، والفرقان النفسي . من المحال أن يتناقضا ، بل هما متطابقان - جوهرًا وغاية - لوحدة المصدر ، ووحدة التعاليم والقيم ، مفهومًا وأثرًا ، أو معنى وما صدقا من جهة ، ووحدة مقومات الفطرة المتفاعلة معها من جهة أخرى ، وفي هذا ما فيه ، من سداد التوجيه الناشئ عن صياغة النفس الانسانية ، على عين المثل العليا - نظراً وعملاً !!

أما من حيث النظر ، فيتبدئ ذلك في التفهم العميق المُدْرِك لحقائق الوحي الالهي ، باخلاص وموضوعية وتجرد ، بحيث تتمثلها النفس الانسانية ، وتتفاعل معها ، لتصبح روحاً يسرى في كيانها ، كما بيننا ، وبدون هذا التفهم العميق يكون الأداء ألياً أصم ، لا روح فيه ، وما لا روح فيه لا أثر له ولا غاية ، ولا يقوى بالتالي على أن يكون تعبيراً عن القيم والمثل العليا .

وأما من حيث العمل ، فلأنها منطلقات ، بل هي مُوجبات المواقف الحيوية الحاسمة تُجَاه وقائع الحياة ، بحيث تجسدها وضعا قائما فيها ، بما اشتملت عليه من معنى ، واستهدفت من غاية •

هذا ، وإذا كانت «التقوى» هي مِلَاكَ تلك «المواقف» وروح العمل الصالح المقرون بالايمان الصادق ، كان الاستواء في أصلها ، بين المجتهد وغيره ، أمرا محتوماً ، لوحدة المعنى ، مع ما تقضي به من التفاوت ، سَعَة المدارك لدى كل منهما •

على أن هذا المعنى يتجلى أكثر بيانا وعمقا ، إذا ما حدددنا تحديدا علميا ، مفهوم «الفطرة البشرية» وطبيعتها في ضوء تعاليم القرآن العظيم ، وهو ما نرجيء تفصيل القول فيه الى مقامه في هذا البحث •

هذا ، وقد شهد القرآن الكريم للرسول ﷺ بهذا المنهج الالهي العملي الذي التزمه ، وحرص على ترسّم معالمه ، في كافة مواقفه الحيوية ، ووجوه سعيه ، أن في السلم ، أو الحرب ، في مثل قوله سبحانه : « وإِنَّكَ لَمَلِي خُلُقٍ عَظِيمٍ » (١٩) وهو ما انعكس على أصحابه - رضوان الله عليهم - فكانوا نماذج بشرية واقعية تجسّد المثل العليا ، مما يؤكد هذا الأصل الذي يقضي بإمكانية تحقق الامتزاج التام بين حقائق الوحي ، رسالة ، ومقومات التكوين البشري ، فطرة ، على مدى الأزمان المتطاولة ، والا فلما معنى قوله ﷺ : « أصحابي كالنجوم ، بأيّهم اقتديتم اهتديتم » (٢٠) وقوله ﷺ : « عليكم بسنتي ، وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي » (٢١) ، ومفهوم « السنة » هنا ، هو الطريقة العامة في الحياة ، أو المنهج العام الذي بيّن معالمه هذا التشريع العظيم ، كتابا وسُنّة ، على ما يحدده الامام الشاطبي في موافقاته (٢٢) •

هذا ، وعلى الرغم من أن الحديث الأول الذي رويانا ، قد تكلّم فيه ، غير أنه لا نزاع أن معناه صحيح ، اذ قد ثبت في الواقع التاريخي ، أن عصر الخلفاء الراشدين بوجه عام ، كان هو العصر الأمثل ، بما تجلّى فيه ، من صدق الالتزام بمبادئ الاسلام ، وتطبيقها على الوجه الأكمل ، فضلا عن أن مقام الصّحبة أمر عظيم ، تكمل به الفضيلة ، ويمظّم الشأن ، وتتحقّق « الغيرية » التي تستوجب التّاسي والاقتداء ، بل الريادة والقيادة ، اذ قد تحقق فعلا في السلف الصالح ، معنى



قوله ﷺ : « انما بُعثت لأتمم مكارم الأخلاق » سواء منهم من كان من رجال الحُكْم والسياسة ، أم كان من قادة الحروب ، أم من أئمة العلم والاجتهاد ! على أن مما يوضح هذا النظر ، بل ويؤكدّه ، أن مبدأً من مبادئ الاسلام ، أو مفهوماً عاماً من مفاهيمه الكبرى ، أو مقصداً من مقاصده الأساسية والفرعية ، لم يكن يوماً عَصِيّاً على التطبيق ، أو يناقض الفطرة الانسانية في أيّ من مقتضياتها ، وحاجاتها ، ومطالبها الحيوية ، مما يطلق عليه الأصوليون والفقهاء ، لفظ « المصالح » منذ عهد الرسالة حتى يومنا هذا ، بل وحتى تبدّل الأرض غير الأرض ، والسموات ، لما أسلفنا ، من امكانية تحقق الامتزاج واقعاً وعملاً ، بين حقائقه وقيمه ، وبين مقومات الفطرة .

هذا ، ومن الثابت ، أن كل ما يناقض الفطرة الانسانية ، ترفضه وتاباه ولن يكتب له ديمومة ولا بقاء .

د - كون الاسلام خاتم الرسالات ، يستلزم هذا التطابق بين الفطرة وهذا الدين ، تفسيراً منطقياً معقولاً لانقطاع الوحي .

وبيان ذلك : أن كون الاسلام قد جاء خاتماً للرسالات ، وأنه « كلمة الوحي النهائية » الى البشر كافة ، يستلزم هذا التطابق بين مقومات الفطرة وبين حقائق هذا الدين ، تفسيراً منطقياً معقولاً ، لانقطاع الوحي ، ولسبب بسيط هو : ان ما يلبي حاجات الفطرة ومطالبها ، الحيوية - اذ قد شُرع الشرع على قدرها - حريٌّ أن يتسم بالكمال ، وان يتميز بالخلود ، وهذا هو المشار اليه في قوله عز شأنه : « اليوم أكملت لكم دينكم ، وأتممت عليكم نعمتي ، ورضيت لكم الاسلام ديناً » (٢٣) . وليس بمقدور الاكمال والاتمام شيء يُبْتغى ، هذا من حيث النظر المنطقي .

أما من حيث الواقع التاريخي - تدليلاً لمصادقية هذا النظر - فتجد ذلك جلياً في آثار ذلك الواقع بالنسبة الى كافة الشرائع العملية التي كانت معاصرة لنزول القرآن الكريم ، اذ تراها اليوم قد بادت جميعاً ، حتى في البيئات الاجتماعية والسياسية التي كانت سائدة فيها ، بل قد اطّرحتها الأمم التي كانت تتشبع بشرعها وقانونها المدني ، اذ لم تعد نفي بحاجاتها ، أو تساير تطور الحياة بها ،

حتى أضحت تلك القوانين والشرائع المدنية القديمة ، مجرد مادة للدراسة التاريخية ، بخلاف الاسلام ، فقد بقي عبر القرون حياً في نفوس معتنقيه في جميع بقاع الأرض ، حياً في عقائده ، وعباداته ، ومعاملاته بكافة فروعها ، ومطبّقاً في الأقطار الاسلامية ، وان تفاوتت النسب في هذا التطبيق ، تفاوتاً مرده عوامل خارجية ، وليس ذاتية هذا التشريع ، أو طبيعته من حيث الصلاحية ، ومن تلك العوامل ، الجهل بحقائقه ، والسلطة الأجنبية في عهود الاستعمار وما تزامن معه من تغلّف شديد قد حاق بالمسلمين في شتى مناحي الحياة ، نتيجة لذلك ، لأن الاستعمار لا يتمثل مفاهيمهم ولا يشاركهم خصائصهم ، ومن هنا كان أكبر عامل في تخلفهم .

هـ - سر استمرارية صلاحية الاسلام « ديناً وتشريعاً لكل زمان ومكان » وديمومة تأثير توجيهاته ، ونجاعة أساليبه في معالجة النفس الانسانية ، سر ذلك ، أن أصوله العامة وفروعها المقطوع بها ، تتعلق بالمصالح الانسانية الثابتة التي تعتبر من مطالب الفطرة وحاجاتها الدائمة .

وتفصيل ذلك ، أن سر استمرارية هذه الصلاحية لكل زمان ومكان ، يكمن في أمرين أساسيين :

أولهما : أن أصوله العامة وفروعه المنصوص عليها بصورة قاطعة - كيلا تكون مجالاً للاجتهاد بالرأي ، والاختلاف في تحديد مدلولاتها ، من مثل تفاصيل أحكام الأسرة التي هي أساس بنية المجتمع ، ونظام الارث الذي يتعلق بتوزيع الثروة والممتلكات ، بما له من مساس بالنظام العام في الدولة ، والمحرمات التي تصون الحرمات من الأعراض ، والأموال والأنفس وغيرها كثير - أقول أن تلك الأصول العامة الثابتة ، والفروع المنصوص عليها على نحو قاطع مما لا يحتمل تأويلاً ، ولا تبديلاً ، تتعلق بها في الواقع - مصالح انسانية ثابتة على الدهر ، قد حذر القرآن الكريم من تبديلها : « لا تبدل لكلمات الله » (٢٤) وأطلق عليها كلمة : « الحدود » : « تلك حدود الله ، فلا تمعدوها » (٢٥) لما ينجم عن الافتئات عليها ، من قلب الأوضاع ، واختلال الموازين في المجتمع ، وفوات مصالحه الجوهرية ، بحيث يفضي - آخر الأمر - الى التهافت والانهيار ، بشيوع الفوضى ، وتسافك الدماء ، وهذا مآل لا يجوز المصير اليه بحال ، شرعاً وعقلاً ، وذلك من مثل : أصول العدل ، والحق ، والمساواة ، والحرية ، والمصحة ، والملكية الفردية المقيّدة ، والتكافل الانساني ، والتواصل الحضاري ، مما يعتبر تعاوناً

على البر في أوسع مدى، وأمّهات الفضائل، وأصول الأخلاق من « الاحسان » بازاء العدل « ان الله يأمر بالعدل والاحسان » (٢٦) . و « الايثار » : « ويؤثرون على أنفسهم ، ولو كان بهم خصاصة » (٢٧) و « العفة » « والذين هم لفروجهم حافظون ، الا على أزواجهم » (٢٨) و « الرحمة » لقوله عليه السلام : « الراحمون يرحمهم الله ، ارحموا من في الأرض ، يرحمكم من في السماء » « وما أرسلناك الا رحمة للعالمين » والصدق والصبر والاخلاص في تنفيذ المبدأ ، ولا سيما اذا كان ذلك متعلقاً بصير الأمة : « والصابرين في البأساء والضراء ، وحين البأس ، أولئك الذين صدقوا ، وأولئك هم المتقون » (٢٩) والانفاق في كافة وجوه البر ، لاقامة المرافق العامة في الدولة بوجه خاص ، والا كان الشح الذي يؤول الى الالتقاء باليد في التهلكة ، وسوء المصير ، لقوله تعالى : « وانفقوا في سبيل الله ، ولا تثلثوا بأيديكم الى التهلكة » وغض البصر ، والاحتشام ، والجديّة في موقف الرجل تجاه المرأة الأجنبية ، وتحريم قذفها بالفاحشة ، رعاية لعقها في عزة أنوثتها ، وصوناً لها من الابتذال ، وحماية للشرف والعرض ، وهو نصيب من المصلحة العائدة على المرأة نفسها بما يربو على نصيب الرجل من التهذيب والاعفاف ، واقامة العلاقة بين الزوجين على أساس المودة ، والرحمة ، بصريح النص : « وجعل بينكم مودة ورحمة » ، فضلاً عن الاخلاص ، والمروءة ، والتذم ( رعاية الذمة في المعاملة ) مما يبعث على الترفع عن المعاملة الدقيقة في الاقتضاء ، ويحمل على الاحسان والفضل في القضاء ، هذا فضلاً عن التزامات الاخاء الانساني ، والتسامح الديني ، بل البر والأقساط الى المخالف في الدين ، ما لم يكن محارباً ، أو ظهيراً للمحارب ، وسائر « القيم » التي هي قوام الحياة الانسانية ، ولهذا جعل الاسلام كل أولئك مرتبطيناً بالمقيدة نفسها ، ولم يعتبرها مجرد توجيهات أو مندوبات تناط بملو الهمة ، وفضل المروءة ، مما يُترك لمحض الخيار الانساني ، بل جعلها - كما اشرنا - مرتبطة بالمقيدة نفسها ، لتدخل في مضمون « التعمد » بمعناه العام في الاسلام ، اضافةً لمعنى التقديس الذي لا ينبغي المساس به ، أو اهمال شأنه ، أي متصلة بالله تعالى مباشرة ، من خلال وحيه المنزل ، ضماناً لثباتها ، وصوناً لحقائقها أن يعترىها تغيير أو تزييف ، بل أطلق عليها القرآن الكريم كلمة « الحق » في مواضع شتى ، من مثل قوله عز وجل « إنك على الحق المبين » (٣٠) وقوله جل ثناؤه : « فماذا بعد الحق الا الضلال » (٣١)



اذ لا واسطة - وقوله سبحانه : « بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ ، فَيَدْمَغُهُ ،  
فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ » (٢٢) وقوله عز وجل : « وَبِالْحَقِّ أَنْزَلْنَاهُ ، وَبِالْحَقِّ نَزَلَ » (٢٣)  
وغير ذلك كثير .

ارتباط الأصول العامة الثابتة في حقائقها ومضامينها بالحاسة الفطرية في الانسان،  
ضماناً لثباتها ، وصونها لها من التحريف والتزييف ، اذ لا تبديل للأولى ، فكذلك للآخرى .  
هذا ، وتفسير « الحق » عند الأصوليين والنقهاء ، هو الأمر الثابت من كل  
وجه ، ولذا أطلق الله تعالى على ذاته العلية ، اسم « الحق » في قوله عز وجل :  
« وَيَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ » كما أطلق عليها « البصائر » و « البيّنات » .  
على أن تلك الأصول العامة الثابتة في حقائقها ومضامينها ، مما يطلق عليه  
« الحق » و « البصائر » : « قد جاءكم بصائر من ربكم » « والبيّنات » فضلاً  
عن ارتباطها بالله تعالى مباشرة ، من خلال وحيه المنزل ، كما أشرنا ، تراها  
مرتبطة أيضاً بالحاسة الفطرية في الانسان ، لقوله تعالى : « بَلِ الْإِنْسَانُ عَلَى  
نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ » (٢٤) مما يكفل ثباتها ، لثبوت مُتعلّقاتها ، كما يضمن « استمرارية »  
تحقيقها في المجتمع البشري في كل عصر وبيئة ، لسبب بسيط ، هو أن ما يتعلق  
بالفطرة لا يتبدل ، ومن هنا ، تدرك السري في ربط القرآن الكريم بين الدين  
والفطرة - على ما بيّنا - أي بين أصوله العامة الثابتة التي تعتبر من  
الأساسيات وقواطع الدين ، وبين الفطرة الانسانية التي أعدت اعداداً خاصاً ، وفي  
أحسن تقويم ، لهذا التشريع الذي أنزل على قدرها ، فكما أنه ليس في الوسع  
تبديل الخلق والفطرة ، « لا تبديل لخلق الله » (٢٥) بل لا يُعقل ذلك ، لأنها في أحسن  
تقويم ، بل هي من صنع الله الذي أتقن كل شيء خلقه ، وانها « صبغة الله » ومن  
أحسن من الله صبغة » (٢٦) كذلك لا يجوز تبديل أساسيات الدين ، عن طريق  
الاجتهاد بالرأي فيها ، لأن ما شرعت له قاطع وثابت ، ولأن الاسلام هو « الدين القيم »  
لقوله تعالى : « ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ » والقيّم لا يجوز - في منطق العقل - تبديل غيره  
به ، أو التجاوز على حدوده ، فضلاً عن أن ما يناقض الفطرة من التشريعات ،  
والتوجيهات ، لا بد أن ترفضه الفطرة نفسها ، وتأباه ، فلن يكتب له ديمومة  
ولا بقاء ، لمنافاته للطبيعة البشرية نفسها - كما قدمنا - ولأن الشيء  
لا يثبت مع ما ينافيه ، والتشريع الاسلامي ما أنزل الا على قدرها ، لمعالجتها ،  
وتوجيهها وتدبير الأمر فيها ، حين تغدو مدخولة بموامل خارجية تُفسد عليها  
أمرها ، على ما سيأتي القول فيه مفصلاً في مقامه .

هذا في « الأساسيات » بخلاف ما دون ذلك من « المحتملات » أو « الظنيات » فهي مجال للاجتهاد بالرأي ، كما في أحكام المعاملات المبنية على المصالح الجزئية المتغيرة .

هذا ، ولا بد من التنويه بأنه على أساس « العاسة الفطرية » في الانسان بوجه خاص ، كانت معالجة القرآن الكريم لمنازع النفس الانسانية ، وتوجيه قواها ، وغرائزها ، معالجة تستهدف تنميتها ، واستثمار طاقات تلك القوى النفسية لصالح الانسان نفسه ، وصالح الانسانية جمعاء ، تأدية لوظائفها التي خلقت من أجلها ، على ما سيأتي تفصيل القول فيه .

و - ما قيل آنفا في « أساسيات » القرآن الكريم ، وأصوله العامة الثابتة ، وقواطع النصوص فيه ، من الناحية الايجابية - هو مقول كذلك في « نقاض » تلك الأصول من الجرائم ، والمعاصي والمنكرات ، وكبائر الاثم ، من الناحية السلبية ، وبيان ذلك :

من الثابت أن « المحرمات » والجرائم ، وكبائر الاثم ، وسائر المعاصي ، لا يتعلّق بها مصلحة انسانية ينشدها عقل رشيد ، أو طبّع سليم ، أو ضمير انساني حي ، وانما هي مبتغى للشهوات حين تطفئ منازعها على سؤدد العقيدة ، وحكمة العقل ، ويقظة الضمير ، وهذه هي الغفلة السادرة ، والغرور الذي يستبد بمجامع النفس ، وحينئذ تصبح الدنيا على هذا النظر ، « متاع الغرور » - على حد التعبير القرآني - في مثل قوله تعالى : « وما الحياة الدنيا الا متاع الغرور » - في حين ان الحياة الدنيا ، والكون ، وموجوداته ، وما في السموات والأرض ، آيات للموقنين ، وان هذه الآيات الدالة على عظمة الخالق ، وبالغ حكمته ، ومُحكّم تدبيره ، مادة للنظر العلمي الموصل الى الحقائق العقلية ، وهذه الحقائق العقلية بدورها سبيل مفض الى الحقائق الروحية ، على ما سيأتي بيانه ، وصلا للانسان بالكون ، وحثاً له على التصرف فيه ، تعميراً وتحضيراً ، بل وعلى الاقبال على الحياة ، انتفاعاً ، بمقتضى قوله عز وجل : « هو أنشأكم من الأرض واستمرّكم فيها » (٢٧) أي طلب اليكم اعمارها ، وتحضيرها ، كما أسبغ على الاناسي نِعَمَهُ ظاهرة وباطنة ، للتصرف والانتفاع ، بدليل امتنانه تعالى على الخلق بهذه النعم ، لقوله عز وجل : « هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً » (٢٨) ولا امتنان في غير اسباغ النعم ، يؤكد هذا أيضاً قوله عز

وجل : « وانْ تَعُدُّوْا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تَحْصُوهَا » وقوله سبحانه « لئنْ شَكَرْتُمْ لأزِيدَنَّكُمْ » (٢٩) مما ينبىء أن مراد الشارع هو التمتع بالطيبات دون سرف أو بطر أو مجاوزة للحدود ، أو مجانفة لاثم ، لِمَا أن الآثام والفواحش ليست في صالح البشرية على الإطلاق ، وإن الجنوح اليها ، ومقارفتها ، إنما هو بدافع الشهوات المارمة ، مصداقاً لقوله سبحانه : « ويريد الذين يتبعون الشهوات ، أنْ تَمِيلُوا ميلاً عظيماً » (٤٠) أي عن سنن الله تعالى في الوجود البشري .

ز - الإسلام يحفل بالدنيا ، وبما في الكون من ماديات ، بل ويحث على الإقبال عليها ، ولا تكون متاعاً للفرور ، إلا حين يرفع متاعها فوق القيم ، وتستبد بالإنسان أهواؤه ، فتفقد فيه لذاته الإنسانية ، ولأبعاد رسالته في هذا الوجود .

وعلى هذا ، فإن الإسلام يحفل بالدنيا ، وبما في الكون من ماديات ، ولا تكون متاعاً للفرور إلا على الوجه الذي بيئنا ، ذلك لأن حقائق المادة - كما قدمنا - هي أساس أو منطلق الحقائق العقلية المفضية بدورها إلى الحقائق الروحية ، على ما سيأتي تفصيل القول فيه في بحث الصلة التي عقدها الإسلام بين الإنسان والكون . هذا ، وإنما أشرنا إلى أن ما قيل في « أساسيات » القرآن الكريم ، وأصوله العامة الثابتة ، هو مقول أيضاً ، في « نقائض » تلك الأصول من الجرائم والمعاصي ، والمنكرات وكبائر الآثم ، من قبيل أنه لا يشبهه على الأجيال البشرية المتعاقبة عبر القرون ، أن تلك « النقائض » قبائح « بوحى الحاسة الفطرية أيضاً ، يرشدك إلى هذا ، قوله ﷺ : « الآثم ما حاك في صدره ، وكرهت أن يطلع عليه الناس » فليس من المتصور إذن ، أن يستسيغ العقل ، أو يستمرىء الوجدان شيئاً من المحرمات ، أو مقارفة الفواحش والبغى ، أو أن تستجيب لذلك الحاسة الفطرية ، لأن الأصل فيها « الخيرية » وهذه مضار ومفاسد بينة من شأنها أن تفتك بالنفس والجسم معاً ، وتشل طاقتهما ، أو تحمل النفس على أن تفتال حقوق الغير وتهضمها ، أو تصرف عن اكتساب المال والمنافع واستثمارها من خلال الطرق المشروعة ، أو تبعث على الاجترار على الحرمات ، فتسفك الدماء ، وتدمر العمران ، وتهتك الأعراض ، وتستبيح ثروات الشعوب المستضعفة والمقهورة في الأرض ، وتقتلهم من ديارها ، لتستوطنها ، وتحط من الكرامة الأدمية التي ميز الله بها بني آدم ، ثم تأتي تلك المفاسد ، وكبائر الآثم ، والطفاني آخر الأمر ، على المجتمع البشري كله ، فتدمره ، تدميرا - على حد تعبير القرآن

الكريم - لفقدانه ما به قوام انسانيته من القيم والمثل العليا الخالدة ، ولا قيام لشيء ما ، دون عناصره التكوينية ، ولذا ترى القرآن الكريم طافحاً بالآيات التي تُنذر الناس من مجرد التفكير في مقارفتها أو عقد العزم على ارتكابها ، فضلاً عن التردّي في حمايتها ، ولا تنفي هذه الآيات الكريمة تلفت الانسان الى أن ينتقل بعقله ، ونفسه ، ووجدانه ، ومدارك حسه الى وقائع التاريخ - حتى الموضة منها في القدم - مما كان أثراً حتمياً لفاعلية الانسان على مسرح هذا الوجود ، ليلتمس منها « العبرة » وليدة للبحث والنظر العلمي ، وليست تخلص بَعْدُ ، ما يسلك هذه الوقائع الجزئية ، وآثارها ، من « القانون العام » أو السنن الاجتماعية الكلية ، النافذ أثره الحتمي في الحياة والأحياء ، باعتباره سنة اجتماعية ، ثابتة ، ومطرودة ، ونافذة ، وحتمية النتائج ، وهي من وضع الله تكويناً ، ايقاظاً لوعي الانسان لكونه ذاته ، وحقيقة مركزه ، وأبعاد رسالته الحضارية في هذا الوجود ، في مثل قوله تعالى : « سنة الله في الذين خلّوا من قبل » ، وكان أمر الله قَدَرًا مَتَدَوِّراً » (١) وقوله عز وجل : « فهل ينظرون الا سنة الأولين ، فلن تجد لسنة الله تبديلاً ، ولن تجد لسنة الله تحويلاً » (٢) وقوله عز شأنه : « يريد الله ليبيّن لكم ، ويهديكم سنن الذين من قبلكم » (٣) وتبصيراً للانسان بسنن الله في هذا الوجود ، ونتائجها ، سواء منها ما تعلق بالنفس الانسانية ، أم بالمجتمع البشري ، أو بالكون ، أو بمسار التاريخ ، مما يستدعي دراسة علم الفلك وعلم التاريخ ، وعلم الاجتماع ، وعلم النفس ، وعلم التشريع ، أو علم وظائف الأعضاء ، استهداء بحقائقها في الكشف عن أسرار هذا الوجود ، وقوى النفس الانسانية ، والانتظام في سلك قضاياها ، وقوانينها ، وليدرك أن ليس شيء في الوجود الانساني والكوني وآفاقهما ، خلق عبثاً ، ولا لعباً ، ولا لهواً ، ولا صدفة ، بدليل تكليف الانسان بالنظر في ملكوت السموات والأرض ، وفي الآفاق ، وفي الأنفس ، وفي كل ما خلق الله ، بل وتكليف العقل الانساني بالقيام بكافة وظائفه ، من التدبر ، والتذكر ، والتأمل ، والتفقه ، والاعتبار - استخلاصاً لما يكمن وراء الظواهر الوجودية من مغزى وعبرة - ومن التفكير والتأمل ، وهو جَوَلان العقل في الماديات ، والمقولات ، استخلاصاً للحقائق ، وتبييناً لقانون السببية التي يربط الأسباب بمسبباتها ، وصولاً الى الحقيقة الكبرى التي يرتبط بها هذا الوجود وهو الله عز وجل ،

فضلا عما بثَّ في رُوع الانسان أنه لن يُترك سدى ، لا يؤمر ولا ينهى ، بوضع منهاج للحياة دقيق ومرسوم ، والأمر وزانُ النهي ، كلاهما واجب الامتثال ، والنهي مناط التحريم ، بل التحريم مقدم على الأمر في شرع الله من حيث وجوب الامتثال عند التعارض ، للقاعدة المستقرة التي مؤدَّاها ، أن : « درء المفسد مقدم على جلب المصالح » بشرط أن تكون الأولى موازية للأخرى ، أو تزيد عنها .

هذا ، ولاهتمام الشارع بالمنهيات على نحو أكد من المأمورات «خاطب الرسل أنفسهم بالتزام الطيبات» اشارة الى وجوب الانتهاء عن الخبائث، وعن المحرمات - في الكسب والعمل - لأن الأمر بالشيء نهى عن ضده ، مثل قوله تعالى : « يا أيها الرسل ، كلوا من الطيبات ، واعملوا صالحا ، إني بما تعملون عليم » (٤٤) .

ح - منشأ خطورة التحريم في الاسلام ، هو مخاطبة الرسل به على الرغم من عصمتهم ، اشارة الى أنه لا يتسامح فيه مع أحد ، ولو كان رسولا مصطفى ، لاتصاله بعمران العالم ، واستقامة أمر المجتمع ، قوة ، ومنعة ، وتقديما ، وإنسانية .

على أن مما يؤكد خطر هذا المعنى ، اقتران الطيبات بالعمل الصالح الذي يُقصد به عمران الدنيا ، ذلك لأن اكتساب وسائل العيش الطيب المعبر عنه بالأكل ، فرع عن العمل الصالح ، بل هو سبيل مهده اليه ، مما يدل بالمفهوم المخالف ، على أن المكوف على مقارفة الخبائث والمحرمات من شأنه أن يصرف عن العمل الصالح المشر البناء أبداً ، ومن هنا نشأت خطورة التحريم في الاسلام ، وخوطلب به الرسل صراحة وإيماءً ، وهو - في الواقع - خطاب للأمم التي أرسلوا اليها ، لأن من المقرر أصولياً ، أن خطاب الرسول خطاب لأمة ، ما لم يرد دليل الخصوصية ، توجيهاً عاماً للملكات والقوى النفسية ، وتنظيماً لفاعلية الانسان بوجه عام - افراداً وجماعات وشعوباً وأمم - وتنمية واستثمار للطاقات في مسالك « المصالح الجدية الحقيقية المعقولة » التي تنهض بالعمل الصالح ، ضبطاً للموازين ، واجراءً لمقتضيات السنن في دقة واحكام ، وتشبيهاً لصرح الحياة الانسانية في أرفع مستوى ، ومن هنا تُدرك السري في تذييل الآية الكريمة : « إني بما تعملون عليم » بما يفيد « التهديد » الذي يُرشح خطورة هذا المعنى - من نوعية الكسب والعمل - على النحو الذي بيَّنا .



يوضح هذا ، ويؤكد ، أن اقتراف المحرم ، وملابسة المنكر ، بل الضلال في الفكر ، معظم مناشئها « الهوى » ولخطورة هذا المنحى ، ترى القرآن الكريم يعالجه بأسلوب يدل على « خطورته » فتراه يوجه النهي صريحاً الى الرسول ﷺ عن أن يتبع الهوى ، أو أهواء الضالين - واضلال النفس ظلم لها - تجد هذا بيتاً في مثل قوله تعالى : « ولا تتبع أهواء الذين كذبوا بآياتنا » (٤٥) وقوله تعالى : « ولئن اتبعت أهواءهم من بعد ما جاءك من العلم ، إنك إذأ لئن الظالمين » (٤٦) .

والسؤال الذي يطرح نفسه في هذا المقام ، هو : كيف يوجه خطاب الهي الى الرسول ﷺ لينهاه عن اتباع أهواء الضالين ، على الرغم من أنه « معصوم » بل من المحال أن يتأتى منه ذلك ؟

ان السر في ذلك هو تضمين الخطاب معنى « التهديد » ، لخطورة الشأن المخاض به ، وهو تهديد موجّه - في واقع الأمر - الى أمته ، ولا يتخذ القرآن الكريم هذا الأسلوب الا فيما يتعلق به شأن خطير يمس الصالح العام ، أو مصير الأمة ، أو كيانه المنوي ، أو يُقَرُّ باطلا ، أو يقطع سبيل الحق ، ليوظّد وعي الانسان بأخطار ذلك ، من قبيل أنه اذا خوطب بالانتهاء عنها ، من لا يُعقل أن تصدر عنه ، فلأن يكون مغاطباً بهذا الانتهاء من يتوقع منه ذلك من باب أولى ، توعية وتبصرة ، وهو أسلوب بالغ الأثر في معالجة النفس الانسانية ، وايقاظ وعيها . هذا فضلا عن أن هذا الأسلوب من التوجيه الالهي ، يوحى بأن هذا الأمر الخطير المنهي عنه ، لا يُتْهَـاَوَن في أمره مع أحد من البشر ، مطلقاً ، حتى ولو كان رسولا مصطفى !

ذلكم هو السر في هذا الأسلوب من الخطاب القرآني ، وهو معنى قول الأصوليين : « خطاب الرسول ، خطاب لأُمَّته ، ما لم يرد دليل على الخصوصية » وفي هذا المعنى يقول الشيخ محمد عبده : « أفرد بالخطاب - أي أفرد الرسول ﷺ بالخطاب - مع أن المراد أمته خاصة ، اذ يستحيل أن يتبع هو أهواءهم ، أو أن يجاريهم على شيء نهاه الله تعالى عنه ، لينبّه الغافل .. كأنه يقول : ان هذا ذنب عظيم ، لا يُتَسَمَّحُ فيه مع أحد ، حتى لو فُرِض وقوعه من أكرم الناس على الله تعالى ، لَسُجِّلَ عليه الظلم ... » (٤٧) .



ط - التحريم تدبير الهي حكيم لتوجيه فاعلية الانسان في رفعه القواعد من الحياة الانسانية، حيث افرغه الله تعالى في تشريع امر ملزم بالانتهاء ، حماية للانسان نفسه ، وردا له الى سلامة فطرته ، وتنمية لطافته ، وتمكيناً له من استثمارها على الوجه الاكمل عوناً له على اداء تكاليفه الشاقة ، ووقاية للمجتمع البشري كله من أن يتوَلَّ به الفساد الى سوء المصير .

وعلى هذا ، فالتحريم في الاسلام - كما ترى - احدى الوسائل الناجمة التي اتخذها لتدبير فاعلية الانسان في رفعه القواعد من الحضارة الانسانية ، فلم يكن التحريم اذن مصادرة للارادة الانسانية الحرة ، أو تمويقاً صادراً لها عن تحقيق الذات الانسانية الكاملة ، أو اعتقالاتاً للملكاته أن تُعبر عن وظائفها التي خلقت من أجلها ، ولم يكن التحريم أيضاً - كما يقال - تضييقاً على الناس في معاشهم ، ولا ايقاعاً لهم في العنت<sup>(٤٨)</sup> والحرَج<sup>(٤٩)</sup> ، ولا افتئاتاً على مصالحهم الجدية المعقولة أو اهداراً لها ، ولا صدأً لهم عن مشترياتهم ، ولا حرماناً من أطايب الرزق<sup>(٥٠)</sup> التي خلقها الله لهم ، كل ذلك دعاوى متهافئة لا تصمد أمام النقد النزيه ، والتحليل العلمي الصحيح في ضوء تعاليم القرآن الكريم ، لما قد عرفت من أن « التحريم » ضرب من التدبير والتوجيه الالهي الحكيم ، افرغه في تشريع أمر وملزم وقاية للانسان نفسه من أن تستبد به الشهوات ، نتيجة لجموح غرائزه الدنيا وطفياها ، بحيث يرفعها فوق كرامة ذاته ، بل فوق مثله وقيمه ، وحينئذ تتملكه « الغفلة » عن حقائق هذا الوجود ، ولا ريب أن « الغفلة » فقدان الوعي للذات الانسانية ، بما يصرف عن العمل الصالح ، وتقدير قيمته ، ومبلغ أثره ، وهذا شرٌّ ما تُمنى به النفس البشرية من « نكسة » مما يطلق عليه القرآن الكريم كلمة « الخسار » أو « الخُسْر » تارة ، في مثل قوله تعالى : « والعَصْرُ إنَّ الانسانَ لَفِي خُسْرٍ » ، الا الذين آمنوا وعملوا الصالحات »<sup>(٥١)</sup> وقوله تعالى : « ولا يزيدهم الظالمين الا خساراً »<sup>(٥٢)</sup> وطورا يطلق عليه « نسيان النفس » في مثل قوله تعالى : « نسوا الله فانساهم أنفسهم »<sup>(٥٣)</sup> وكلها معان تدور حول فقدان الوعي للذات الانسانية الكاملة ، ولمعنى هذا الوجود .

على أن ما يقال من أن « التحريم » صدٌّ للنفس عن مشترياتها ، يدحضه قوله تعالى : « يُحل لهم الطيبات ، ويُحرَّم عليهم الخبائث »<sup>(٥٤)</sup> وليس في « الخبائث » شيء يُشتهي ، لا عقلاً ، ولا طبعاً ، وفي تعبير القرآن العظيم ،

بلفظ « الخبائث » ايعاء قوي ، ولفت للعقل الى طبيعة المحرمات من أنها تحمل في طياتها بذور خُبثها ونسأدها ، مما يجدر بالانسان المَعْقُول الواعي ، أن يُحرم هذه « الخبائث » على نفسه عقلا ، قبل أن يحرمها الله عليه شرعاً ، وفي هذا ايعاء أيضاً الى أن « حكمة العقل لا تنافي أحكام الشرع » .

على أن في قوله تعالى : « قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ ، والطيبات مِنَ الرِّزْقِ ، قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا »<sup>(٥٥)</sup> إشارة الى أن في « الطيبات غُنْيَةٌ » عن الخبائث ، اذ لا يتعلق بالخبائث قصد معقول ، ولا مصلحة حقيقية .

وعلى هذا ، فالمعاني التي قام عليها « التحريم » في الاسلام - كما ترى - تستوجب الانكشاف التلقائي ، أو الانتهاء الذاتي بحكم العقل ، والطبع السليم ، قبل أن يستوجبه نهي الشرع ، ولكن ليس معنى هذا أن حكم العقل مُقَدِّم ، بل المراد أن كل ما جاء في الشرع ، لا نجد له في منطق العقل ما ينافية !!

هذا فيما يتعلق بالذات الانسانية بخاصة ، وأما بالنسبة الى المجتمع البشري بعامة ، فإن مما لا ريب فيه ، أن الفساد المستشري ، واستضعاف الشعوب ، والاستعمار والاستكبار في الأرض ، والظلم ، والعدوان ، والبغى ، وشيوع الفاحشة ، وما الى ذلك ، من أكبر أسباب تدمير الحياة الانسانية نفسها ، لذا كانت من كبائر الاثم ، والتحريم فيها أشد ، طلباً للحكم على قدر الدليل ، أما أنها من كبائر الاثم ، فلقلوله عز وجل : « ظهر الفساد في البرِّ والبحر ، بما كسبت أيدي الناس ، ليزيقَهُمْ بِمُضٍ الَّذِي عَمِلُوا ، لَعَنَهُمْ يَرْجِعُونَ »<sup>(٥٦)</sup> لأن كل أولئك - وما كان على شاكلتها - يناهز القيم العليا التي هي قِوَام الحياة الانسانية ، ولا ريب أن لا قيام لشيء ما مع ما ينافية - كما ذكرنا - ومن هنا كان الدمار والهلاك ، الأمر الذي يستوجب بالبداهة افامة الحياة الانسانية على أساس من الحق والعدل المطلق ، وخلال الخير ، والفضائل ، وهو ما جاء به الاسلام .

ي - التحريم كما يجري في « الماديات » التي هي على النقيض من « الطيبات » هو جار أيضاً في المعنويات - بما هي نقائض القيم - وبذلك « تتكامل » الوسائل المتخذة - ماديًا ومعنويًا - و « تتكافل » في معالجة النفس الانسانية ، رصداً لها لتدبير المجتمع البشري على نحو يصون كيانه المادي والمعنوي على سواء ، بل أن وقاية الكيان المعنوي للامة ، أن تتطرق اليه عوامل الوهن ، وأن ازالة كافة العوائق - من أسباب

التغلف الفكري والعلمي والغلفي والروحي ، مما يعترض سبيل ارتقائها صعوداً في  
معراج التقدم والازدهار - أبلغ اثراني تقدمها ، وتحسينها من العوادي المادية  
المؤثرة في توهينها ، او النيل من مقومات بنائها الحضاري .

اما الماديات فقد سبق القول فيها مفصلاً ، واما المعنويات ، فمرد تحريمها  
فتتيت القوى ، وانقسام الأمة على نفسها ، بما يجعلها شبيهاً متناحرة ،  
وشراذم متنازعة ، ومن مثل التسلط ، والاستضعاف ، والاستعمار والقهر ، واستلاب  
الثروات ، وافساد ذات البين ، واشعال نار الفتنة ، والعصبية الطائفية ،  
والمذهبية ، والمنصرية ، سواء أكان ذلك على الصعيد الداخلي ، أم على المستوى  
الدولي ، وهو ما تجنح الدول الاستعمارية اليه عادة تحت شعارها المعروف  
« فَرَّقْ تَسُدْ » او « السياسة أولاً » أي تجريدها من قواعد الأخلاق ، وموازين  
القيم ، ومن شعار « الحق للأقوى » الى غير ذلك من الشعارات والمبادئ التي  
تنافي روح الاسلام رأساً ، وتناقض مبادئه وأصوله العامة الثابتة التي تتعلق  
بالمصلحة الانسانية العليا ، مما كان سبباً مفضياً الى استضعاف الشعوب  
المقهورة في بلادها ، ونشوء ظاهرة الاستعلاء والاستكبار في الأرض ، لتكون  
أمة هي أربى من أمة ، ومن تحكيم « القوة » في العلاقات الدولية ، دون  
اقامة أدنى وزن للحق والعدل ، اغتراراً بأدوات الحرب المتطورة ، والثروة  
وكثرة العدد والمُدد ، وهذه هي « الجاهلية الحقيقية » روحاً  
ومعنى ومقصداً ، وان اتخذت صوراً ومظاهر حديثة ، وهو ما حرمة الاسلام  
تحريماً قاطعاً ، لأنه من كبائر الاثم ، في مثل قوله عز وجل : « أفحكم الجاهلية  
يبغون ، ومن أحسن من الله حكماً لقوم يوقنون » (٥٧) توجيهاً للانسانية الى  
ما هو أقوم وأعدل ، وأجدى عليها ، لقوله تعالى : « إن هذا القرآن يهدي للتي هي  
أقوم » (٥٨) وقوله عز وجل : « وان هذا صراطي مستقيماً فاتبعوه ، ولا تتبعوا  
السبل فتفرق بكم عن سبيله » (٥٩) . بل يمكن أن يطلق على أسباب الظلم تلك  
« الرجمة الحقيقية » التي ترجع بالناس القهقري الى البدائية الأولى « شريعة  
الغاب » بما فيها من ارتكاس الانسانية الى حضيض البربرية والوحشية ، وعلى  
وجه أشد نكراً وشناعة ، بفضل مضاعف الأسلحة الحديثة المتطورة الرهيبة .

هذا ، ولا يخفي هذا الوجه من الشناعة ، التقدم المادي في اختراع  
الأدوات الأخرى من وسائل التقنية التي تيسر سبل الحياة ، وتقتصد من الجهد

الانساني المبذول ، بل إن ما تشيده هذه الوسائل من معالم الحضارة المادية ، لا يلبث أن تأتي عليه الهيمنة الدولية بالنقض والتدمير ، ولا سيما في البلاد المستضعفة ، وهو ما حذر منه القرآن الكريم وحرّمه تحريماً باتاً ، في مثل قوله سبحانه : « ولا تفسدوا في الأرض بعد إصلاحها » (٦٠) وقوله عز وجل : « ولا تمشوا في الأرض مفسدين » (٦١) وغير ذلك من الأصول العامة الثابتة .

ك - الأعراف الدولية ، أو الداخلية الطارئة ، وكذلك التقاليد الموروثة المستحكمة في النفوس ، لا تقوى على تغيير « أساسيات » الإسلام ، وأصوله العامة الثابتة ، إذا كان بينهما تناف ، أو تضاد ، ولا يجوز استبدالها بها ، لأن التشريع الاسلامي ليس معكوماً بالأعراف المتغيرة ، والتقاليد الموروثة المنافية ، مهما استحكمت معاقدها في النفوس ، واستوثق أمرها في المجتمع ، أو استقر على الصعيد الدولي ، بل هو حاكم عليها جميعاً . من البدهي أن كل ما ينكره التشريع الاسلامي من الظواهر الاجتماعية ، أو الأعراف السائدة ، أو التقاليد الموروثة ، واجب التغيير والازالة ، لأنه حاكم على كل أولئك ، ومُحكّم فيها ، لقوله تعالى : « تأمرون بالمعروف ، وتنهون عن المنكر » (٦٢) خصيصة لازمة من خصائص المؤمنين ، ولقوله ﷺ : « من رأى منكم منكراً فليغيره بيده ، فإن لم يستطع فبلسانه ، فإن لم يستطع فبقلبه ، وذلك أضعف الإيمان » .

ل - كثير من الأعراف والعادات السائدة والمنافية لأصولنا الثابتة في التشريع الاسلامي ، قد تسربت الى بلادنا بفعل « الاستهواء » بتأثير من التيارات الأجنبية الوافدة ، فعالجها الاسلام بوسيلة نفسية مماثلة ، من « الإنكار القلبي الدائم » مع عقد العزم على التغيير ، أن لم يستطع في الحال ، كيلا تجدلها في النفس مستقراً ، أو تصادف فيها هوى ، اذ الالف حامل على الاعتقاد ، وصارف - في الوقت نفسه - عن التبصر والتقدير والتقويم .

هذا ، ومن البين أن مبدأ « وجوب الإنكار القلبي الدائم » مع عقد العزم على التغيير ، وربطه بالمقيدة ، ضماناً لتأصيله ، قد شرع وسيلة نفسية للحيلولة دون أن يجد المنكر له في القلب مستقراً ، كيلا تألفه النفس ، بحكم تكرار الوقوع ، اذ الالف سبيل الاستمرار والرسوخ ، بحيث يصبح « المنكر » أمراً معتاداً ومألوفاً ، ولا جرّم أن الاعتقاد المألوف ، صارف عن التقدير والتقويم والتبصر ، كما هو الشأن في كثير من تقاليدنا وموروثاتنا التي تتنافى وأحكام الشرع الحنيف ، بينما يظنّها كثير من الناس - للأسف - أمراً مشروعاً ، على الرغم من أن بعضهم يدرك مالها من آثار ضارة في التعامل ، والتصرف والسلوك ،



وقد تكون من « العوائق » التي تعترض سبيل تقدم الأمة ، وتحول دون تحصيل مصالحها الحقيقية ، وفي هذا من الضرر والفساد الاجتماعي ما فيه !!

هذا ، وكثير من الأعراف والعادات السارية قد تسربت الى بلادنا بتأثير « الاستهواء » الذي يحمل الناس على اتخاذها ، بل واعتقادها ، ثم الخضوع لأحكامها ، بفعل التيارات الأجنبية الوافدة ، دون تعقل أو تمحيص ، فكان « مبدأ وجوب الإنكار القلبي » مع عقد العزم على تغيير المنكر عند الاستطاعة « من أصل وأنجع الوسائل النفسية لصيانة كيان الأمة مما عسى أن يتسرب اليها من الأعراف الفاسدة ، أو ما تتواضع هي عليه ، توهاً منها أنه يخدم مصلحة من مصالحها الاجتماعية أو الاقتصادية ، والاسلام اذ يشرع المبدأ ، يشرع بازائه الوسائل الممكنة لتنفيذه حسب الظروف والأحوال ، وانتهى بالوسائل هنا الى « الحالة النفسية » هذه ، معالجة منها لما يعترئها من الالف أو الاستهواء - كما ذكرنا - وقوى من معنوياتها ، لتقف محاجة دون استقراره فيها ، ثم ربط هذا المبدأ ووسائله الممكنة بأصل العقيدة « الايمان » ترسيخاً له في النفوس : « فان لم يستطع فبقلبه ، وذلك أضعف الايمان » (١٣) ولقوله تعالى : « تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ ، وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ ، وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ » (١٤) وفي اقتران الايمان بهذا المبدأ ، ايماء بأنه خصصية ملازمة من خصائص المسلمين الدينية والنفسية والاجتماعية والاقتصادية ، لأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو التشريع كله بجميع فروعه .

م - لا ينقر الاسلام عرفاً أو تقليداً ، مهما كان مستحكماً في النفوس ، الا اذا كان يستند اساساً الى « مصلحة جديية حقيقية معقولة ومعتبرة » بحيث تعافى على مقصد من مقاصده الأساسية ، وبذلك كان العرف الصحيح عاملاً فعالاً في تيسير سبل الحياة ، من جهة ، وعصراً هاماً من عناصر التطور في الاجتهاد التشريعي في الفروع ، استجابة لمصالح الناس ، من جهة أخرى .

وعلى هذا ، فقد أضحي جلياً - فيما نحسب - أن الأعراف والتقاليد الموروثة المستقرة ، محكومة دائماً بمعايير هذا التشريع ، يصطفى منها ما تقره أصوله الثابتة ، وبذلك حال دون تأثير الأعراف الفاسدة التي استقرت في النفوس حتى مرَدَّتْ عليها - استهواء أو تواضعاً - أقول : حال دون تأثيرها في مقومات البنية المعنوية للأمة ، ولا سيما اذا كانت تشكل عائقاً في سبيل تقدمها الحضاري ، وفتح

– في الوقت نفسه – باب « الأعراف الصحيحة » المفيدة على مصراعيه ، رفعاً للحرج عن الناس ، لأن نزع الناس عن أعرافهم الصحيحة ، ايقاع لهم في العنت والمشقة البالغة ، وحائل دون تمكينهم من تحصيل مصالحهم الحقيقية المشروعة. اذ كل عُرْفٍ لا يتواضع الناس عليه ولا يرضون باتخاذ « حَكَمًا » فيما بينهم في تعاملهم ، الا اذا كان يستند أساساً الى « مصلحة » يتوخَّونها ، لِمَا تَمَسُّ حاجتهم الى تحقيقها ، والشارع لا يُقرُّ عرفاً مهما كان مستحكما في النفوس الا اذا كانت « المصلحة » التي يستند اليها تحافظ فعلا على مقصود الشرع ، وبذلك كان « العرف الصحيح المعتبر » عنصراً هاماً من عناصر التطور في التشريع الاجتهادي في الفروع ، وأسلوباً ايجابياً يصون النفوس من أن تستهويها الأعراف والتقاليد المنكرة .

نخلص من هذه « المقدمة » الى تناول عناصر هذا البحث تفصيلاً ، غير أن هذا « الموضوع » لما كان متعلقاً بأساليب القرآن الكريم في معالجة النفس الانسانية ، وتوجيه قواها ، وتنمية هذه القوى والممكّات ، فقد أضحي لازماً أن نتناول بالبحث – بادئ ذي بدء – « طبيعة الفطرة الانسانية » كما يصورها القرآن الكريم في جملة من آياته ، اذ لابد في المعالجة من تشخيص الشيء الذي يُراد معالجته ابتداءً ، ليُرَى مدى ملائمة الأسلوب المتخذ لذلك ونجاعته !

## ثانياً – عناصر البحث : (تحقيقاً لمقولة سيدنا محمد ﷺ)

١ – تكيف طبيعة الفطرة الانسانية في القرآن الكريم ، تمهيداً لتبيين مدى ملائمة الأساليب ، ونجاعتها في المعالجة .

لم تتفق آراء العلماء – قداماهم ومحدثهم – ممن لهم بصَرٌ في مفاهيم القرآن الكريم ، ومعاناة جدية في تبينها وتحديد ها – لم تتفق آراؤهم على تصور موحد لماهية هذه الفطرة ، بما أودعت من قوى نفسية ، وممكّات ، وغرائز سليبية ، وميسول فطرية ، ومنشأ ذلك – فيما نعتقد – أن مواقع تصويرها في ظواهر الآي مختلف :

١ – فَبِينَا ترى ، ان « طبيعة الفطرة الانسانية خيِّرة لا أصل للشر فيها ، في مثل قوله تعالى : « فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ، فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ، لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ، ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ » (١٥) مما هو صريح في أن الدين



هو الفطرة ذاتها ، والدين خير كله ، لا منزع للشر فيه ، فكذلك الفطرة ، سواء بسواء ، خيراً ، ونقاء ، وصفاء ، وطهراً ، وهذا هو مفاد المنطوق الصريح للآية الكريمة التي تلونا ، بل تراه يؤكد هذا الأصل ، بأن أحداً من الناس لا يملك أن يُبدل من طبيعة هذه الفطرة أصلاً ، لقوله عز وجل : « لا تبدل خلق الله » (٦٦) وفي ذلك إيعاء أيضاً ، بأنه لا يجوز أن يخرج الانسان عن مقتضاها ، أقول : بينا ترى هذا التبيين الجلي لماهية الفطرة ، اذ بظاهر آيات « خَرَّ يَفِيد » :

ب - أن الفطرة الانسانية قد خلقت « قابلة للخير والشر » على سواء ، فكانت مفطورة على هذا الاستعداد لكليهما ، وليس على « الخير » المحض فحسب ، تجد هذا في مثل قوله تعالى : « ويبشّر المؤمنين الذين يعملون الصالحات ، أن لهم أجراً كبيراً ، وأن الذين لا يؤمنون بالآخرة ، أعتدنا لهم عذاباً أليماً ، وَيَدْعُ الْانْسَانُ بِالشُّرِّ دَعَاءَهُ بِالْخَيْرِ . وكان الانسان عجولاً » (٦٧) ، وفي مثل قوله : « قد أفلح من زكّاه ، وقد خاب من دسّاه » (٦٨) وظاهر - بالنسبة الى الآية الأولى - أنه لولا كونها مستعدة بطبيعتها للخير والشر على سواء ، لما كان في وسع الانسان الكفر والفسوق والمصيان ، تحدياً لأوامر الألوهية ، ولما كان في استطاعه أيضاً ، أن ينزع الى الدعاء بالخير والشر على وزن واحد ، وكذلك الشأن في الاستدلال بالآية الثانية ، حيث أشارت الى أن « تزكية النفس بالتقوى والصلاح ، وأن تدسيتها وفسادها بانمصاصي والموبقات » كليهما - من التزكية والتدسية - رهن بالارادة الانسانية الحرة ، مما ينبىء عن أنهما فرع عن استعدادها فعلياً لذلك ، يؤكد هذا النظر أيضاً ، أن الذي فطرها قد ألهمها فجورها وتقواها (٦٩) ، ويؤكد أيضاً قوله عز وجل « وهديناه النجدين » (٧٠) وهما طريقا الخير والشر ، وهذه الأدلة - كما ترى - قد تضافرت كلها على أن طبيعة الفطرة الانسانية ، ليست خيراً محضاً ، بل هي مفطورة على الاستعداد للخير والشر ، وعلى سواء ، كما قدمنا .

ج - هذا ، واذا أضفنا الى ما سبق ، آيات « خَرَّ يَتَبَادَرُ مِنْ ظَاهِرِهَا ، أن الانسان قد فطر أصلاً على الهلع ، والخور ، والجزع ، والشح - وهي خصال ذميمة - الا أن يتولاه « الايمان » بالله سبحانه ، والأداء الدائم للمبادات المفروضة ، بالتهذيب والاصلاح ، والتوجيه ، اذا أضفنا هذا المعنى الى ما سبق ،

أدركنا مدى الشئقة التي تفصل بين هذه المعاني لطواهر الآي ، بعضها قبيل بعض ، من ذلك مثلاً قوله تعالى : « إنَّ الإنسانَ خُلِقَ هَلُوعاً ، إذا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعاً ، وإذا مَسَّهُ الخيرُ منوعاً ، إلا المصلين الذين هم على صلاتهم دائمون » (٧١) . على أن بعض الآي في تصويرها للنفس الانسانية توحى بأن الإنسان - لِفَلَكَبَةٍ نَزَعَةِ الشَّرِّ فيه - لا ينتفع من التجارب القاسية التي مرت به - صلفاً أو غروراً - من مثل قوله تعالى : « وإذا مَسَّ الإنسانَ الضُّرُّ دَعَا لجنبه ، أو قاعداً ، أو قائماً ، فلما كشفنا عنه ضره ، مَرَّ كَأَن لَّمْ يَدْعُنَا إِلَى ضُرِّ مَسَّهُ » ، كذلك زَيَّنَّ للمُسْرِفِينَ ما كانوا يعملون » ولا يخفى ما في قوله تعالى : « دَعَا لجنبه ، أو قاعداً ، أو قائماً » ، من الدلالة على فرط ما أصابه من هَوْلِ الرِّزْوَةِ ، وفداحةِ الخَطْبِ ، وعِظَمِ الكارثة ، المستفاد من الذَّهْوِ في الدعاء ، يتقلب فيه على سائر أحواله ، وبما اعتراه من الهم والقلق والاضطراب ، وهذا ما يؤديه معنى الجزع والهلع في الآية السابقة ، حتى إذا زایلته المصائب ، وانكشفت عنه المحن ، لم يستفد من هذه التجربة المرة ، لاسرافه في أمره - كِبَرُا وغروراً - ، مما يومیء بأن « الغفلة » إذا كانت قد استفرقت به حيث صرفته عن الاعتبار ، والتماس العظة من تجاربه القاسية التي مر هو بها ، بجمْع نفسه التي تبددت منها شمعاً ، وغايتها واستشمرها بجملة أحاسيسه ومشاعره ، أقول إذا كان هذا شأنه ، فهو عن التماس « العبرة » من تجارب الماضين أبعد ، اذ لم يكن لأحوال الصراخ المعاني على المسرح التاريخي في الماضي السحيق ، وقَنعٌ على وجدانه ، لأنه لم يشاهده ، أو يشارك فيه ، فلم تمانِ نفسه من آثار كوارثه وأرزاءه شيئاً ، ولو كانت نفسه خيرةً بطبيعتها ، غير مفلورة على شيء من الشر أصلاً ، لانبعث من ذات نفسه ما يوقظ وعيه لذاته ، ولاستحضرت لمدارك حسه آثار تجاربه المرة بما فيها من صنوف المحن والبلاء ، وهي جزء من الابتلاء ، « بل هي فتنة » (٧٢) : « فأصابهم سيئات ما كسبوا » (٧٣) ولانبثق من أغوار نفسه نور الحكمة ليبدد غواشي ظلمات الغفلة السادرة التي رانت على بصيرته ، لقوله سبحانه : « إنها لا تعمى الأبصار ، ولكن تعمى القلوب التي في الصدور » وقوله عز وجل : « ولكن أكثرهم لا يعلمون » (٧٤) ولكنها النفس الأمارة بالسوء صرفته عن التماس العبرة من

المحنة التي كانت فتنة ، وكيف تكون خيثة بطبيعتها وهي « أمارة » بالسوء » بصريح النص القرآني ، قوية الايحاء به ، بارعة التزيين له ، مسرفة الاغواء في الحمل عليه : « كذلك زُيِّنَ للمسرفين ما كانوا يعملون » (٧٥) وليس هذا من طبيعة الخير وخلاله في شيء ، بل هو الى اصل الشر اقرب ، وبه أوثق .

يؤكد هذا ، ان بعض الآي تصف الانسان - وعلى وجه التأكيد - بأنه جعود لفضل ربه ، كتنود لاحسانه اليه ، في قوله تعالى : « إنَّ الانسان لربه لکنود » (٧٦) ولا ريب ان كُفران النعمة صفة ذميمة لا تصدر عن طبيعة خيثة أصلاً ، بل تراه يأخذ الصلف ، والكبر ، والغرور ، فيزعم أن النعمة تصيبه بجهد نفسه دون أن يكون لها صلة بفضله ، تجد هذا في مثل قوله عز وجل : « فاذا مَسَّ الانسان ضرٌّ دعا ، ثم اذا خُوِّلَتْنا نعمة منا ، قال إنما أوتيته على علم ، بل هي فتنة ، ولكن أكثرهم لا يعلمون » (٧٧) .

فالانسان - كما ترى - يعرف الله تعالى في الأزمة ، ويجعد فضله في النعمة ، وغضارة الميش . هذا ، ونفي العلم عن أمثال هؤلاء في تذييل الآية الكريمة التي تلونا ، كناية عن الغفلة ، وفقدان الوعي للذات ، حين تستغرقها الشهوات ، وتترين عليها الفواية والضلالة ، ويتملكها الصلف والغرور .

د - الامام الغزالي يصدر عن آراء متناقضة فيما يتعلق بتعديده لطبيعة الفطرة الانسانية . لا يستقيم بالامام الغزالي النظر في صدد تحديده لطبيعة الفطرة الانسانية ، فتراه تارة يصفها بأنها : « مفسورة على الشر » وأخرى يراها خلقت وفي جبلتها « الاستعداد الفطري للخير والشر معاً » وطوراً يذهب الى أنها « خيثة » بطبيعتها ، (٧٨) والظاهر أن منشأ هذا التضارب عنده ، هو اختلاف ما يعترى الانسان من الحالات النفسية التي صورتها ظواهر الآيات التي تلونا ، لدواعٍ أو مؤثرات خارجية .

هـ - ابن خلدون يرى أن الفطرة الانسانية قابلة للخير والشر في اصل جبلتها ، ولكنها الى خلال الخير اقرب .

ترى مذهبه هذا واضحاً في « المقدمة » حيث يقول في صدد تقريره لجدارة الانسان بالملك والسياسة : « لما كان الملك طبيعياً للانسان ، لما فيه من طبيعة الاجتماع كما قلنا ، وكان الانسان اقرب الى خلال الخير من خلال الشر ،

بأصل فطرته ، وقوته الناعقة المائلة ، لأن الشر انما جاء من قبل القوى الحيوانية فيه ، وأما من حيث هو ، فهو الى الخير . وخلاله أقرب ٠٠ » (٧٩) .

٣ - بعض القاطب الفكر السياسي في الغرب يذهب الى أن الانسان شرير بطبيعته حافل بالنقائص .

هذا الرأي للفيلسوف السياسي (هوبز) وأغلب الظن أنه مستقى من بيئة معينة ، ساد فيها ظلم الملوك في عصره ، وشاع الفساد ، وانعدمت فيها آثار الهداية الالهية ، فهذا الوضع اذن ، له دواعيه وأسبابه ، أو هو ثمرة لتجاربه الشخصية التي حددت وجهة نظره ، وليس نتيجة طبيعية للدراسة الموضوعية لفطرة الانسانية من حيث هي ، يرشدك الى هذا ، تميم وصفه وحكمه ، حيث يقول (٨٠) : « الانسان كائن شرير ، حافل بالنقائص ، جبان ٠٠ » (٨١) وواقع الحياة الانسانية ينافي هذا التعميم .

و - موقفنا ازاء ظواهر الآي المتعارضة ، واستخلاص مراد الشارع منها بالتوفيق بينها اصوليا ، وعلى ضوء من الروح العام للتشريع الاسلامي .

لا يسعنا ازاء هذا التضارب في الآراء حول « طبيعة الفطرة الانسانية » استناداً الى ظواهر بعض آي القرآن الكريم ، الا أن نبين وجه الحق في هذه المسألة ، بالاستدلال والتوجيه الأصولي ، اذ لا يمكن تعليل توجيهات القرآن الكريم لقوى النفس الانسانية ، ومعالجة مناشيء عقدها ، وحالاتها العارمة الا بعد تحديد طبيعة فطرتها ، وليُرى مواقع تلك التوجيهات ، وأساليب المعالجة التي تتكيف بتلك المواقع ، فلا بد اذن من أن نقطع فيها برأي ، في ضوء ما نستخلصه من مراد الشارع من تلك النصوص المتعارضة في ظاهرها ، والمتسقة من حيث معانيها ، ووظيفة الباحث - في مثل هذه الحال - أن يكشف ذلك الاتساق القائم ، دون افتعال أو تطويع ، أو استكراه ، اذ لا تخالف في معاني القرآن الكريم ، ولا تضارب ، على أن يدعم الباحث ما يكتشفه من المعنى المتسق للنصوص ، بالأدلة وبالروح العام للتشريع ، لأن « التوفيق » ضرب من التأويل ، والتأويل لا بد له من موجب ومسوغ .

١ - فرق بين الحالات النفسية المعارضة التي تعترى الانسان عادة ، اثراً لعوامل خارجية مؤثرة ، أو لسوء استخدام الانسان لقواه النفسية ، وبين جوهر فطرته الانسانية .

ينبغي أن نستوعب النظر - بادئ ذي بدء - الى أن ثمة فرقاً جوهرياً بين

الحالات النفسية العارضة التي تعتري الانسان صدىً لعوامل خارجية مؤثرة ، سواء أكان مصدرها البيئة الخاصة - ولاسيما في المراحل المبكرة للنشأة الأولى - أم العامة ، وما يسود فيها من أعراف ، وتقاليد موروثه متحركة ، أو ما يجري فيها من تيارات فكرية جارفة ، وفلسفات اجتماعية وسياسية وافدة ومتخالفة ، أو ما يستقر فيها من تراثات أو معتقدات بدائية ، أو ما يتعاورها من موجهات دولية مضللة تموج بها الوسائل الحديثة للاعلام ، أم غير ذلك من المؤثرات الفعالة ذات الأصداء البعيدة المدى في توجيه القوى النفسية . ولا سيما لدى محدوددي الثقافة ، ناهيك عما يكون ثمة من أثرناجم عن سوء استخدام الانسان لمملكاته ، أو تعطيله وإهماله لقواه النفسية ، بحيث يُعقِبُ ذلك تخلفاً اجتماعياً وسياسياً وفكرياً ، ونفسياً ، وروحياً ، من شأنه أن يُضعف أو يُعجز تلك القوى عن تأدية وظائفها التي من شأنها أن ترتقي بالانسان الى ما قد رُفِعَ له أن يسمو ، ولعمل في قوله تعالى : « إن السمع ، والبصر ، والفؤاد ، كلٌ أولئك كان عنه مسؤولاً » (٨٢) ما يشير الى ذلك المعنى ، وهي « مسؤولية » نراها منصبة أولاً على كيفية التصرف في هذه القوى - تنمية واستثماراً - وفيما استخدمت ووظفت ، وبِمِ نُميت ، أو على التصرف اذا كان على النقيض من ذلك ، والسمع والبصر والفؤاد هي منافذ العلم والمعرفة التي يتم بها إعلاء شأن « الذات الانسانية » ونرى هذه « المسؤولية » متجهة أيضاً الى الانسان عن مدى صيانتها لتلك القوى ، والمحافظة عليها ، أن تتسرب الى أصلاتها ، وصفاءها ، طوارىء الآفات المادية والمعنوية ، وعوادي الفتنة ، والاغواء ، وعوامل إثارة الفرائز الدنيا ، وبواعث الأهواء التي قد تبلغ حداً من القوة والمنشوان بحيث تطفئ على حكمة العقل ، وتهيمن على ايعاءات الفهميرالحي ، مما يعكس عليهما صفوهما ، ويَقْصُرُ من نفوذها ، وَيَقْضِلُ بالتالي من قوة العزم ، وصلابة الارادة الخييرة .

على ان طغيان هذه العوامل الفعالة هي منشأ « الغفلة » و « نسيان الذات » - كما أسلفنا - ولذا قد تكرر التحذير منها في مواضع شتى من القرآن ، اذ تراه يُصَوِّرُ هذا المعنى - على سبيل المثال - في أصل البشر الأول ، مشيراً في ذلك الى العامل الأساسي الذي أهبطه الى الأرض ، بقوله تعالى : « ولقد عهدنا الى آدم ، فنسي ، ولم نجد له عزماً » ، فالغفلة ونسيان الذات ، وخَوَرُ العزم ، انما يكون باهمال أو اطرّاح الأسباب التي تُعَمِلِي شأنها ، مما يعرقل سيرها على



سَمْتُ ما تستوجبه أصالة فطرتها - أقول : كل أولئك ، كان بمؤثر خارجي هو من التفرير والاغواء بسبب ، فلشي جزاء نسيانه ذاته ، وخَوَرِ عزمه في المقاومة .

ألا ترى الى الجاهلية الأولى - على سبيل المثال - كيف أفسدت « الوثنية » فيها أصالة الفطرة الانسانية ، وشلّت طاقات العقل ، والضمير ، والنفس والروح ، حتى تضاعف أمرها جميعاً مما أعجزها بالتالي عن أداء وظائفها التي تسمو بها الذات الانسانية ، ويعملو شأنها ، من رشد العقل ، وقوة ايحاء الضمير - بالارتياح والرضا ، أو الملامة والتأنيب - ونزوع النفس واستشرافها الى مطامحها من المثل والفضائل ، وسمو الروح الى الأفق العلوي الذي يصله بالخالق الباري جل وعلا ، اذ الروح الانساني نعمة من روح الله تعالى بصريح النص : « فاذا سَوَّيْتُهُ » ، ونفخت فيه من روحي ، فقتلوا له ساجدين » (٢١) . سجود اكبار وتعية لرفعة شأنه ، وعظيم آثار ملكاته ومواهبه !!

فالوثنية تيار عقائدي بدائي حزافي جارف ، قد استغرق الجزيرة العربية كلها ، أيام الجاهلية ، وتحكّم فيها ، فكانت - بتمدد صورها المزرية ، وبخرافاتها وتُرّعاتها - عدواناً خطيراً على الفطرة ، وليست عنصراً نابعاً منها ، بل كانت امتهاناً لها ، وأفة بينية قد شلّت من طاقاتها ، وقواها ، فأركستها في عِمِيَّةٍ جاهلية ، فاقدة الوعي لكيانها وذاتها الانسانية والحضارية ، فانستها بالتالي رسالتها ومهامها في هذا الوجود ، ثم تملككتها - نتيجة لذلك - آفات الفرقة ، والانقسامات ، وحقاقة العصبية الجاهلية الرعناء التي كانت تسري في كيانها روحاً ، وفي دمائها سميماً سريان النار في الهشيم ، حتى استنزفت دماءها في احتراب ضار مستمر لا ينطفئ له أوار ، وقطعت عزيز أرحامها ، فلم يعد بوسمها أن تدرك لها في هذا الوجود من معنى ، حتى جاء الاسلام ، فاجتث الوثنية من أصولها أولاً ، بعد محاربتها حرباً لا هوادة فيها ، بصبر وجلد واستماتة ، سنين طوالا - باعتبارها آفة من أعظم آفات البشرية ، بل منشأ مهانتها ، وعلة تبديد طاقاتها - وردّ العرب الى أصول فطرتهم ، بعقائده ، وعباداته ، وآدابه ، وتشريعاته الملزمة ، حيث أرسى بها أصول « وحدتهم » التي كانت مصدر عزتهم وقوتهم ومنمتهم ، بل كانت تلك العقائد والعبادات ، والآداب والتشريعات ، مصدر اشباع روحي وأخلاقي ، وفكري ، ايقظ فيهم وعيهم لذاتهم الانسانية الحضارية بعد أن لم يكن

لها تصور في مخيلتهم ، ولا رسم في نفوسهم ، بل ولا شصور في أحاسيسهم ، أشار الى ذلك قوله تعالى - على سبيل المثال : « لو أنفقت ما في الأرض جميعاً ما ألّفت بين قلوبهم ، ولكن الله ألف بينهم »<sup>(٨٥)</sup> وأوحى اليهم أن مناط ذلك هو « الاعتصام بحبل الله ، الذي جمعهم على قلب رجل واحد ، لأول مرة في تاريخهم ، وحذرهم أن يمددوا الى مكانتهم الأولى من الانشقاق ، والانقسام الذي اضمعنهم أمام عدوهم ، وذهب بقوتهم ومنعتهم : « ولا تنازعوا فتفشلوا ، وتذهب ريحكم »<sup>(٨٦)</sup> كما وحد غايتهم في هذا الوجود ، لتتحد وجهتهم اليها ، وتستقطب سعيهم فيها ، وليس أضرباً على الأمة من أن تتفرق بها السبل ، فيصبحوا طرائق قداماً ، فكانت تلك التعاليم والأصول والتوجيهات هي التي أخرجت لنا أمة برهنت - واقفاً وعملاً - أنها خير أمة أخرجت للناس ، بما كان لها من « فاعلية » عجيبة في الواقع التاريخي ، مصداقاً لقوله سبحانه : « كنتم خير أمة أخرجت للناس ، تأمرون بالمعروف ، وتنهون عن المنكر ، وتؤمنون بالله »<sup>(٨٧)</sup> ، ونوه القرآن الكريم بأكبر حدث تاريخي في حياة الأمة أبان نزوله ، وهو تحقيق هذه « الوحدة » فعلاً ، فبلغت بها شأواً في قوتها ومنعتها أن شملت الجزيرة كلها ، الأمر الذي كان مستعصياً على التحقيق قبل ذلك الى حد الاستحالة ، أثرأ لآفة الوثنية التي أنقذهم منها ، وعصمهم من مُعقباتها - ويلحق بالوثنية ما كان على شاكلتها معنى وأثراً - وامتن الله عليهم بذلك فيما تلونا أنفاً بقوله تعالى : « لو أنفقت ما في الأرض جميعاً ما ألّفت بين قلوبهم ولكن الله ألف بينهم »<sup>(٨٨)</sup> ولذا أمرهم الله أمراً جازماً ، بأن يلتزموا دائماً - وعبر الأحقاب المتطاولة - بما كان سبباً في انقاذهم أول مرة ، مما كانوا فيه من الضياع ، والشتات ، والتمزق ، والاحتراب ، وتسافك الدماء ، وتبديد الطاقات ، ونسيان الذات ، والتردي في مهاوي الضلالة ، والجهل والفي ، حيث يقول سبحانه : « واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا »<sup>(٨٩)</sup> وقوله تعالى : « ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم »<sup>(٩٠)</sup> كما تلونا .

أما « توحيد الغاية » فتراه في مثل قوله عز وجل : « والذين جاهدوا فينا ، لنهدينهم سبيلنا »<sup>(٩١)</sup> وقوله تعالى : « وتجاهدون في سبيل الله بأموالكم وأنفسكم »<sup>(٩٢)</sup> وقوله عز وجل : « إن صلاتي ، ونسكي ومحياي ومماتي ، لله رب العالمين ، وبذلك أمرت ، وأنا أول المسلمين » .

فالفائدة القصوى من الوجود الانساني فيما تحدده مثل هذه الآيات الكريمة هي اسلام الوجه لله تعالى ، وابتغاء رضاه ، والجهد في سبيله ، لاقامة الحياة الانسانية الكاملة بما تنهض على الأسس والمبادئ التي جاء بها شرعه الموحى به ، تحقيقاً للظفر بسعادة الدنيا والآخرة ، والاتجاه الى الله تعالى انما يعني - فيما يعني - الاتجاه الى الكمال ، والغير الأسمى : « والله المثل الأعلى » .

هذا ، وما أمر المهاجرين والأنصار في « امتزاج فطرتهم بمعاني الوحي الالهي » الا نموذجاً فذاً ، وخالداً أبداً الدهر ، وليس أدل على سمو المبدأ ، وصدقه ، وعظمته وواقعيته ، من عظيم آثاره !!!

٢ - من المؤكد أن القرآن الكريم ، اذ يقابل « الدين بالفطرة » على أنه عينها - أصالة وجوهاً ومقتضيات - ويقرر صراحة ايضاً أنه لا تناقض بينهما ، وأنه « الدين القيم » بالفطرة قيمة ، وأنه « لا تبديل لخلق الله » فلا تبديل لشرع الله ، مما يوحي ايضاً ، بأنه لا يجوز الخروج عن مقتضياتهما ، - كما بينا - أقول : ان القرآن الكريم ، اذ يعقد هذه المقابلة ، ويؤكد تلك القضايا ، ولو ازعمها المنطقية ، فانما يقصد الى تبين « وجه الحق » في جوهر الفطرة الانسانية « وأنها مفطورة أصلاً على الخير المحض ، لتتم هذه المطابقة بينهما ، وتحقق امكانية تنفيذ التكليف على الوجه الاكمل ، بل تيسر هذا التنفيذ ، ليكون في حدود السعة ، اذ الدين خير كله ، بلا ريب ، ولا اصل للشر فيه ، فكذلك الفطرة ، ولو كان التناقض بينهما ، على ما هو الشأن في الخير والشر ، لما تاتى التكليف والتنفيذ والامتثال الطوعي ، اذ لا يثبت الشيء مع ما ينافيه ، لاستعالة اجتماعهما ، فضلاً عن الامتزاج والاتلاف ، هذا من حيث « المنطق العقلي » .

أما من حيث « المنطق الروحي والديني » فان تكييف الفطرة الانسانية بكونها مجبولة على الشر - كلياً أو جزئياً - أمر لا يتسق والروح العام للتشريع الاسلامي ، من قبيل أنه قائم أساساً على « الحكمة البالغة » لقوله سبحانه : « قل فله الحجة البالغة » والحجة قوامها الحكمة ، (٩٣) وعلى رحمته التي وسعت كل شيء : « ورحمتي وسعت كل شيء » (٩٤) : « وما أرسلناك الا رحمة للعالمين » (٩٥) وعلى عدله المطلق سبحانه : « يا أيها الذين آمنوا ، كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ، ولو على أنفسكم » (٩٦) فضلاً عن أنه جل وعلا ، منزّه عن « النقائص » فكان من غير المتصور عقلاً وشرعاً ، أن يفطر الجبلة الانسانية على الشر المحض ، أو أن يكون له - سبحانه - في الشر غرض معقول أو مقصود !

٣ - التنسيق بين معاني الآي التي تلونا أنفا - بما تشكل ظواهرها ، أو يبدو فيما بينها من تعارض ظاهري ، حتى غدت منشاتضارب آراء العلماء بصدد تعديدهم لطبيعة الفطرة الانسانية من خلالها - تنسيقا يكشف عن المراد الحقيقي للشارع منها .

وتفصيل ذلك : أن المستقرىء لمأسبغ القرآن الكريم من أوصاف النقائص بوجه خاص ، على النفس الانسانية ، والمتتبع لموارد استعمالها فيها ، يرى أنها أفرغت في صيغ «المبالغة» غالباً ، للدلالة على الامعان فيها ، وكثرة وقوعها ، من مثل وصف النفس بأنها مصدر الأمر بالسوء ، والاغراء به ، بل والدأب في العمل عليه ، في مثل قوله عز وجل : «إن النفس لأماراة بالسوء» (٩٧) ومن وصف الانسان بِخَوَرِ المزم تجاه البأساء والضراء ، والكوارث والميحن ، وأنه يستبد به الشح والضئنة اذا ما أصابته نعمة سابقة ، فيمسك عن الانفاق وعن مد يد المون في الأزمات والضوائق ، حتى لكَانَ ذلك فطرة فيه ، في مثل قوله عز وجل : «إن الانسان خلق هلوفاً ، إذا مسه الشر جزوعاً ، وإذا مسه الخير منوعاً» (٩٨) وهما صفتان ذميتان ومن خلال الشر ، مما ينبئ عن فساد الطبع جبناً ، وشحاً ، وأنانية ، أقول :

٤ - ان اسباغ القرآن الكريم مثل هذه الاوصاف من النقائص على النفس الانسانية ، وعلى هذا النحو من المبالغة ، لا يغير من حقيقة الفطرة التي برا الله الناس عليها ، من حيث انها مقطوعة أصلاً على «الغير المعص» الذي لا مكان للشر فيه باطلاق ، على ما بيثنا أنفا ، بل ان وصفها بالنقائص المبالغ فيها ، ينطوي - في الوقت نفسه - على سر بلاغي يدركه ذوو الحس المرهف بما يتركه مثل هذا الأسلوب البياني من وقع على الوجدان ، ومن اثر يوحى بحقيقة المعنى المراد القاسم على التشبيه والمجاز بالدليل الصارف عن المعنى الحقيقي المتبادر من ظاهر اللفظ في أصل وضعه اللغوي ، مما يجعل التوفيق ممكناً بين الوصف الكاشف عن طبيعة الفطرة ، وجوهرها من جهة ، وبين الوصف الذي جاء في ظاهره مناقضاً ، من جهة أخرى ، ليدل على ما يكون طارئاً على هذه الفطرة ، وعدواناً عليها ، لعوامل أخرى مؤثرة ، كما اسلفنا . هذا ، وبالنظر الى كثرة وقوع مثل هذه النقائص ، والامعان فيها من جانب الانسان ، عبر عنها بصيغة المبالغة مجازاً ، حتى لكانها فطرة متصلة - كما ذكرنا - لا على أن تلك «النقائص» جزء من ماهية فطرته!

٥ - الملحف الدقيق الذي التفت اليه الامام الزمخشري في التنسيق بين الظواهر المتعارضة للنصوص ، ينهض بالتوفيق بينها على نحو يؤكد أصل الخيرية في الفطرة الانسانية .

على أن امكانية التوفيق الذي يرفع هذا التناقض الظاهري بين وصفها بالخير ، ووصفها بالشر وخلاله في وقت ما ، تبدو في أن الوصف بالخيرية جاء على



سبيل الحقيقة ، بخلاف الآخر - وهو الوصف المناقض - فقد جاء على سبيل المجاز المدعم بالدليل انصارف ، وهو المنعطف الذي التفت اليه الامام الزمخشري ، وتفصيل ذلك : ان القرآن الكريم ، اذ يتجه بهذا الأسلوب البياني بأسباب أو صاف النقائض على الانسان الذي أخذ نفسه بالامعان فيها - وهي تنطوي على معنى الأزدياء به بحيث تُشعره بالتمنيف البالغ على عكوفه على أسباب نقائصه ، ودأبه على صدور عنها ، حتى لكانه مفلطح عليها - أقول : ان القرآن الكريم اذ يتخذ هذا الأسلوب في معالجة المسرفين في أمرهم ، يقاظاً لوعيهم لذوات أنفسهم ، فذلك من أجل «تصوير الحقيقة الواقعية في المجتمع» تنفيراً للانسان من أن يستقر وضعه عليها ، لما تفضي اليه من ضعة الشأن ، ونسيان الذات ، والغفلة المقيتة عن أداء مهامه التي كلفتة بالنهوض بها رسالة الوجود الانساني والحضاري ، فكان «تصويراً للأمر الواقع» وليس تحديداً للحقيقة الفطرية التي تناقض ذلك الواقع المر ، مما يستوجب اللفت الى وجوب أن يتعهد الانسان ملكاته ومراهبه وقواه النفسية التي تكون في مجموعها «الذات الانسانية» رفعا لشأنها ، واعلاء لقدرها ، ولا يتم ذلك الا بالانماء والارواء في ضوء توجيهات الكتاب العزيز - اقامة لها ، لتستوي على سمت فطرتها الأصلية ، لا تريم عنها .

هذا ، والحقيقة الواقعية المرة التي أشرنا اليها ، مضادها : أن النفس الانسانية اذا ما مرّدت على النقائض حتى صار ذلك دأبها ، نتيجة لاهمال الانسان تنمية قواها ، واستثمارها في خيرها هي أولاً ، استجابة لما تتطلع اليه من الارتقاء في معراج الكمال والمجد ، أقول : اذا ما مرّدت النفس الانسانية على المآثم والنقائص ، تمكنت أصولها فيها ، ورسخت ، حتى غدت كأنها مجبولة عليها ، لا على أنها فطرة أصيلة فيها ، كما ظن بعض العلماء خطأً ، أو أن خلال الشر أمر جيبي نابع من أغوارها ، لتنتلق معبرة عن ذاتها ، بل هو مجرد تشبيه أو مجاز - كما علمت - مما يؤكد أن ليس منشؤها النفس الانسانية على التحقيق ، بل هو انحراف من قبل الانسان نفسه ، بإيثاره لتلك النقائض والخلال الذميمة ، أو «المآثم الكبرى» على خليفة الفضيلة ، والمثل العليا ، والقيم الانسانية التي توحس بها ، وتستشرفها «الحاسة الفطرية» في الانسان نفسه ، فضلاً عن توجيه الدين ، وما كانت أساليب القرآن العظيم في هذه المعالجة الالرد الانسان الى



أصيل فطرته التي برأه الله عليها ، فكان الانحراف عنها أمراً اختيارياً - كما ترى -  
بدليل توجيهه « المسئولية » عن ذلك بصريح النصوص ، ضبطاً للموازين ،  
واقامة للمعايير إبان التصرف في الملكات العليا ، والفرائض الدنيا على السواء ،  
حتى هذه الأخيرة . (الفرائض) هي أيضاً خير محض بالنسبة الى فطرة الانسان ومطالبه ،  
وحاجاته الفطرية ، وأداء دوره ورسالته في هذا الوجود ، اذا ما كبح جماحها ، ونالت  
حظها من التوجيه ، والترشيد ، والتعبير عن ذاتها في طرقها المشروعة ، ولا يتسع  
المقام هنا للتفصيل والاستدلال .

٦ - توجيه المسئولية - الدينية والدنيوية - على النقائص ، وكبائر الاثم ، اهمالاً  
للملكات ، والفرائض ، يؤكد أصل الغيرية ، في الفطرة الانسانية ، وان هذه المآثم تشكل  
عدواناً عليها ، وظلماً لها ، بحرمانها من حقها في بلوغ مستوى المجد والرفعة ،  
فالنقائص اذن ليست أمراً نابهاً من ذات الفطرة ، ولا تعبيراً عن مقتضياتها .

أما ، « المسئولية » التي تتجه الى الانسان عن خروجه على مقتضيات  
فطرته ، عدواناً عليها ، وحرماناً لها من حقها في الارتقاء الى مستوى الرفعة  
والمجد والكمال ، مما لا يسع عاقلاً نكران ذلك ، فتراها في مثل قوله سبحانه : « إن  
السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولاً »<sup>(٩٩)</sup> وهذه منافذ العلم ،  
والمعرفة ، ومسارب التأثيرات الوجدانية الخارجية ، وبواعث الارادة ، ولا ريب  
أن اهمالها ، أو تعطيلها أو سوء استعمالها ، يسمح للمؤثرات الخارجية ان تهدم  
ما تعتصم به النفس من الفوائل التي تمدو عليها ، أو يجمل من السهل تحكّم  
الهوى فيها ، وحينئذ يضعف نفوذ العقل ويتضاءل ، وتتحكم الشهوات التي تورث  
المماية عن القيم ، مصداقاً لقوله تعالى : « فاستحبوا العمى »<sup>(١٠٠)</sup> على الهدى «  
ويُمنى المزم أو الارادة بالخور ، وهذه أسباب تهافت الذات ، وانهيار  
المقومات الجوهرية للشخصية الانسانية ، وهو المعبر عنه في القرآن الكريم ،  
بنسيان النفس ، في قوله عز وجل : « نسوا الله ، فأنساهم أنفسهم »<sup>(١٠١)</sup> أو  
الفلة المعبر عنها بالعمى ، كما أشرنا .

وعلى هذا ، فان خلال الشر أمراً اختيارياً . وليس اضطرارياً بحكم  
الفطرة ، بل عدوان عليها عمداً ، - كما بينا - ولذا جاءت توجيهات القرآن  
الكريم لمعالجة هذه الحال ، رداً للانسان الى أصالة فطرته - كما نوهنا - وهو  
« الملحظ الدقيق الذي التفت اليه الامام الزمخشري في تفسيره للآية الكريمة من

قوله تعالى : « ان الانسان خلق هلوعاً ۝ ٠٠ » تفسيراً يصرف كلمة « خُلِقَ » عن معناها الأصلي ، الى المعنى المجازي ، حيث جعل الامعان في مقارفة الاثم ، والمعكوف على الأخذ بأسباب المعاصي ، في منزلة الأمر المفطور عليه ، للملازمة وعدم الانفكاك ، تشبيهاً ، والدليل النقلي على هذا الصرف والتأويل ، مقابلة القرآن الكريم نفسه « الدين بالفطرة » ، خيرية ، ونقاءً ، وخلصاً من أسباب الشر والمفسدة . كما قدمنا - والا لم يكن لهذه المقابلة من معنى تصح به !

ونظير هذا ، قوله تعالى « خُلِقَ الانسان من عَجَلٍ » والله يعلم أن الانسان لم يُخلق منه ، ولكن لما كان الانسان عجولاً في عامة أمره ، لا ينفك عن ذلك ، عنداً كأنه مخلوق منه ، على سبيل التجوز ، لا الحقيقة ، وهذا التفسير - وهو الحق - يؤصل ما انتهينا اليه من « مبدأ خيرية الفطرة » على ما سيأتي بيانه ، وبذلك يتم التنسيق بين ظواهر الآي المتعارضة ، حيث يقول ما نصه : « ان الانسان لا يثاره الجزع والمنع ، ولتكنهما منه ، ورسوخهما فيه ، كأنه مجبول عليهما ومطبوع ، وكأن ذلك الشح أو الجزع أمر خلقي ، وضروري ، غير اختياري ، كقوله تعالى : « خُلِقَ الانسان من عجلٍ » (١٠٢) .

هذا ، ولا يلبث الامام الزمخشري أن يقيم الدليل الواقعي - فضلاً عن النقلي - على صحة هذا التأويل : اذ يقول « والدليل عليه ، أنه حين كان - الانسان - في البطن والمهد (١٠٢) ، لم يكن به هلع » (١٠٤) ثم يتبع هذا الدليل بدليل عقلي آخر ، تدعيماً للمعنى الأول ، فيقول : « ولأنه ذمٌ » ، والله لا يذمُّ فعله (١٠٥) ثم يأتي بدليل نقلي ثالث ليؤصله ، فيقول « والدليل عليه ، استثناء المؤمنين الذين جاهدوا أنفسهم ، وحملوها على المكاره ، وظلفوها عن الشهوات ، لم يكونوا جازعين ، ولا مانعين » (١٠٦) . أي بأصل فطرتهم أو بعد تنقيتها مما شابها من آثار عوامل الفساد الطارئة عليها ، مما عبر عنه الامام الزمخشري « بمجاهدة النفس » وكبح جماح الشهوات التي تستثيرها عوامل الاغواء ، وأسباب الفتنة ، وهنا موطن « الابتلاء » الذي أطلق عليه القرآن الكريم لفظ « الفتنة » في قوله تعالى : « بل هي فتنة » .

ويستخلص من تقرير الامام الزمخشري لهذه « الحقيقة الواقعية » ،

أقول : يستخلص مفهوم كلّي يندرج فيه كافة النقائص التي وردت في القرآن الكريم - أوصافاً للنفس مبالغاً فيها، لمكوفه عليها - على أنها صدى لعوامل مؤثرة خارجة عن أصالة الفطرة ، أو اثر "لسوء استعمال الانسان لملكاته، ودأبه على ذلك، وعلى ضوء هذا المعنى ، يفسّر مثل قوله تعالى : « إن النفس لأُمّارة بالسوء » .

هذا ، ومما يؤكد أن « النفس » في استعمال القرآن الكريم ، تأتي تعبيراً عن معان مختلفة ، آيات كثيرة نعرض لبعضها فيما يلي :

٧ - المعاني المختلفة لكلمة « النفس » في استعمال القرآن الكريم ، وفي ضوء تلك المعاني ، يحدد ما يسبغ عليها من الصفات ، من كونها فطرية ، أو ما دون ذلك ، نتيجة لعوامل خارجية ، أو لطفيان الهوى ، أو لسوء تصرف الانسان في ملكاته ، مما يشكل عدواناً على مقومات فطرته .

نتناول هذه المسألة بإيجاز شديد ، وصولاً الى وجوب التنسيق بين ظواهر النصوص المتعارضة فيما يتعلق بالأوصاف التي أضفاها القرآن الكريم على النفس الانسانية ، ولبيان ذلك نقول :

أ - ان النفس الانسانية وردت في استعمال القرآن الكريم بمعنى « الذات الانسانية » أو « الانسان » تعبيراً بالخاص عن العام ، من مثل قوله تعالى : « كل نفس بما كسبت رهينة » (١٠٧) وهو يساوي قوله تعالى : « كل امرئ بما كسب رهين » . وهذا بيّن (١٠٨) .

ب - وترد أحياناً ويراد بها « الفرائض » غير المهدبة ، وذلك في مثل قوله : تعالى : « ان النفس لأُمّارة بالسوء » (١٠٩) من باب اطلاق الأعم، وإرادة الأخص .

ج - وترد تارة أخرى ويراد بها « الوجدان أو الضمير الانساني الحي » الذي يصدر دائماً عن التائب ، والملامة ، على التصرف السيئ ، ويلج هذا الضمير في التائب حتى يقض مضجّع صاحبه ، ومن هنا جاء افراغ التائب والملامة ، في صيغة المبالغة ، في مثل قوله تعالى : « ولا أقسم بالنفس اللوامة » (١١٠) وهذه الصفة من خلال الفطرة السليمة بلا مراء .

د - هذا ، وترد « النفس » بمعنى القلب المطمئن بالايمان ، في مثل قوله سبحانه : « يا أيّها النفس المطمئنة ، ارجعي الى ربك راضية مرضية ، فادخلي في عبادي ، وادخلي جنتي » (١١١) .

واذا كانت هذه المعاني للنفس الانسانية . قد ورد استعمالها فيها ، فقد اضحى من الميسور أن تُنزل كل صفة من صفاتها على المعنى المقصود منها ، وقد اتضح لنا ، أن بعضها فطري ، وبعضها ما دون ذلك ، وعلى هذا يتم التنسيق بينها . لنخلص الى تقرير الأصل الذي أصلناه ، من أن طبيعة الفطرة الانسانية خير محض . لا مكان للشر فيها أصلاً .

وعلى هذا ، أصبح جلياً - فيما نحسب - أن الفطرة الانسانية قد خلصت للخير ، طبيعة وجوهرأ ، وما يؤكد هذا المعنى من السنة أيضاً ، قوله ﷺ : « كل مولود يُولد على الفطرة » أي خالصة . طاهرة . نقية . كالصفحة البيضاء ، لا يشوبها شيء من التشويه والفساد ، أو هي كالماء العذب الزلال ، نقاء وصفاء وشفافية . أو كاللبن الصريح ، أو العسل المصفى ، فتعكير الماء - مثلاً - إنما يكون أثراً لعامل خارجي عنه يؤثر فيه ، ريعاً ، أو طعماً ، أو لوناً ، وكذلك اللبن والعسل ، فسادهما ليس من ذات فطرتهما ، فليس من الحق العلمي إذن أن يقال - إذا ما تعكر الماء ، أو أسين . أو فسد اللبن والعسل - أن الفساد أصل في طبيعتهما ، أو هكذا خلقت ، لأن هذا ينافي الحق في أصل نشأتها الأولى ، أو الشأن الذي فطرت عليه ابتداءً . وهو ما أشار اليه الامام الزمخشري بالنسبة الى الانسان اذ يقول: «والدليل عليه، انه حين كان في البطن ، أو المهده ، لم يكن به هلع» أي منذ نشأته الأولى . أو خلقه الأول ، قبل طروء العوارض .

وعلى هذا ، يرد الامام الزمخشري - كما ترى - كل وصف توصف به النفس الانسانية بصيغة المبالغة - اذا كانت نقيصة تضر بصاحبها ، تعنيفاً له ، ومعالجة نفسية على انحرافه - أقول يردّها الى التشبيه والمجاز ، ولا يأخذ بظاهرها اللغوي المتبادر ، لافادة معنى «التمكن والرسوخ ، والعكوف ، والدأب» لا على أنها أوصاف خلقية فطرية ضرورية لا اختيار فيها ، حتى يقع التناقض بين وصفها بالخيرية ، وبين وصفها بالنقائص أو النقائص . كلاً على سبيل الحقيقة ، لأن هذا لا يقع عقلاً ولا شرعاً ، بل وينبغي أن ينزه عنه كلام الله تعالى ، وفعله . كما يقول الزمخشري ، اذ «النقيضان لا يجتمعان» على حد تعبير أهل المنطق ، بل ثمة جوهر وعارض ، كما بينا .

هذا ، والحاح الامام الزمخشري على التشبيه أو المجاز ، الذي عبر عنه بـ «الكائنِيَّة» - كما رأيت - تقرير لهذا المعنى بصورة أكد ، فكانت على هذا المعنى المجازي ، نقائض عارضة ، لا جوهرية فطرية ، بل تشكل افتئاتاً على الفطرة نفسها ، وتنافي مقتضياتها ، لموامل قد سبق بيانها ، ونظير هذا :

٨ - وصف الانسان بكونه « ظلوما جهولا » - بصيغة المبالغة - في مورد حمله لآمانة التكليف - في قوله تعالى : « وحملها الانسان أنه كان ظلوما جهولا » اذ يقصد بهذا الوصف - في الحقيقة - الاخبار او التصوير لما سيقع فعلا من معظم البشر عند وجوب ادائها ، وانفاذ تكاليفها الشاقة ، من النكوص عن الامثال ، أو التهاون في امر ادائها ، أو من الانحراف الارادي عمداً ، عن جادة الحق التي رسمتها رسالة التكليف ، تعنيفاً لهم ، بأسباغ وصفي الظلم والجهل عليهم ، حتى بلغا بهم شأوا بعيداً ، وازدراء بهم من شأنه أن يوقف وعيهم لذواتهم ، وهو ضرب من المعالجة النفسية ، لردهم الى اصل فطرتهم ، ممالا علاقة لهذا - كما ترى - ببيان طبيعة الفطرة وجوهرها أصلاً ، اذ ليست الآية الكريمة مسوقة لهذا الغرض ، على ما تبين لنا ، من مراد الشارع وقصده من سياق الآية الكريمة في موردها الذي بيننا ، هذا ، وقصد تصوير حقيقة الواقع تعنيفاً وتقييماً - كما اشرنا - لا علاقة له ببيان أو تحديد الفطرة الانسانية طبيعة وجوهرها ، ولم لا يكون هذا التعنيف والازدراء ، على الخروج عن مقتضيات الفطرة ، وتعاليم الدين ؟؟

وتفصيل ذلك : ان الانسان - بمعناه الاستغراقي العام - ظلوم لنفسه ، من قبيل أنه يدرك « قيم » هذا التكليف ، ومبادئه السامية ، ومقاصده الرفيعة التي تنهض بقيمة الحياة الانسانية أو بإمكانه ذلك ، ولكنه - على الرغم مما أوتي من علم ، أو امكانية التعلم - يحمل نفسه على مجافاة تلك « القيم » ليهدم مصالحه ، ومصالح الإنسانية جمعاء ، مما يؤول بالآخرة الى اهدار هذه القيم ، والمبادئ ، ونقض أسس الحياة الانسانية الفاضلة ، عن عمد ، وتصميم ، فالإناسي بوجه عام اذن ، ظالمون لأنفسهم أشد الظلم ، وأقبحه ، حين يهبطون بها الى دركات المذلة ، والهوان ، ويحرمونها حقها في الارتقاء والتسامي في معراج المجد والرفعة ، ليبلغوا بها المستوى الأعلى الذي قُدِّر لها أن تبلغه في حدود سعتها وطاقاتها - لو استقاموا - ولا يُعتل أن تكون تلك الطاقات قد فطرت على النقيض من تلك القيم ، اذن لاستحال التكليف ، لمنافاة الوسيلة لغايتها ، ومن هنا جاءت الاشارة الى هذا المعنى بقوله سبحانه : « فأقم وجهك للدين حنيفاً ، فطرة الله التي فطر الناس عليها »<sup>(١١٢)</sup> وبقوله عز وجل : « لا يكلف الله نفساً



«الا وسعها» (١١٣) وما دام ذلك لا يُمكن أن يتم الا عن طريق مقومات وملكات هذه الفطرة من العقل، والنفس، والروح، والفرائز، والاستطاعة، والارادة الحرة التي هي مكونات «الذات الانسانية» أعدّها الله تعالى فطرةً في الأناسي، ليتمكنوا من أداء هذا الواجب الباهظ التكاليف، تكويناً للوسيلة، وتشريعاً للغاية معاً، وعلى غاية من الانسجام والامتزاج المؤتلف بينهما - على ما أسلفنا - أقول مادام الأمر على ما بيّنا، فإن هذا «الوصف» - فضلاً عن كونه تصويراً للواقع المؤلم بما يستوجب من تقبيح وازدراء - هو في الوقت نفسه - معالجة عملية باللغة الممدى في المعقولية، والمثالية، على حد سواء، اذ لا يتأتى منطقياً، ولا عملياً، ولا واقعياً، تحقيق غاية ما، اذا لم تكن وسيلتها ملائمة وتمعينة لمقتضياتها، وناجمة لانفاذها، وهو ما ضربه القرآن الكريم مثلاً في «النبوة» التي امتزجت فيها مقتضيات الفطرة البشرية - ظاهراً وباطناً - بمقومات الوحي الالهي، انسجماً كاملاً ومؤتلفاً - كما أسلفنا - من حيث انها رسالة تكليف، لغاية عمران الكون، واقامة الحق والعدل فيه، حيث جعله الله تعالى انموذجاً مثالياً حياً للأسوة والاقْتداء أبَد الدهر، وكذلك أصحابه، بل الأمة كلها حين يتركز فيها مناط «الخيرية».

٩ - اسلوب من المعالجة النفسية الفعّالة من خلال إثارة العاطفة الدينية، بما تخلق من حالة تأثيرية غالبة في النفس الانسانية، من شأنها أن تعمل على التآسي والاقْتداء بما ضرب القرآن الكريم للناس مثلاً فريداً خالداً تحققت فيه الانسانية المثلى اعتقاداً وسلوكاً ومواقف حاسمة، في أشد الظروف حرجاً.

هذا، وضرب القرآن الكريم مثلاً آخر لذلك أيضاً «المهاجرين والأنصار» ثناءً على تحقق هذا الامتزاج المؤتلف - في غير الشخصية النبوية - حين جاهدوا أنفسهم، حتى بلغوا ذلك الشأوا البعيد في سمو النفس، وقد كانوا جديرين حقاً بالثناء عليهم في محكم الكتاب العزيز، فأضحى قرأناً يُتلى، تمجيداً للأسوة والاقْتداء، واقامة للحجة على البشر في امكانية تحقق هذا الامتزاج الكامل، في مثل قوله سبحانه: «والذين تَبَوَّأُوا الدَّارَ وَالْآيْمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ، يَحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ، وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِمَّا أُوتُوا، وَيُؤْثِرُونَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ، وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ» (١١٤) وهذا - دون ريب - ضرب من المعالجة النفسية عن طريق إثارة الوجدان الديني للتآسي والاقْتداء، وهو أسلوب من المعالجة الفعّالة المؤثرة بما تخلق اثارة العاطفة الدينية من حالة تأثيرية غالبة،

في ميدان النفس الانسانية من شأنها أن تحمل صاحبها على الوقوف «المواقف الجدية العاسمة» في سبيل تحقيق الخير الأسمى ، بحيث لا تقوى الشهوات الرخيصة ، أو المطامع الشخصية المحدودة المارضة ، وسائر الاعتبارات المادية ، لا تقوى على الصمد عن الماضي في تحقيق ذلك المقصد الجليل الباقي أثره في الضمير الانساني العام أبد الدهر ، اذ الايثار في العطاء قيمة انسانية عظيمة ، ولا سيما مع الحاجة بل والخصاصة ، وهو أمر لا تقوى على الارتقاء الى مستواه الا النفوس الكريمة ، والهمم العالية ذات العزم الصادق ، والغايات الانسانية الرفيعة .

ولا مرأ أن « الايثار المطلق في العطاء » . من أعظم خلال الفطرة خيرية وسموا حين تستقيم على سَمَتِها الأصيل ، ويسرى في كيانها روح الايمان الحق ، بالله عز وجل ، ولولا هذا الامتزاج المؤتلف ، لما كانت «سُعة» أو امكانية للارتقاء الى هذا المستوى المثالي الرفيع ، فكان بحق نموذجاً حياً مضروباً مثلاً للأسوة الخالدة ، ولإقامة الحجة على الأجيال الخالفة بامكانية تحقق هذا الامتزاج الذي قوامه حقائق الوحي ، ومقومات فطرة التكوين واقعاً وعملاً ، غير مقصور على الذين أوتوا شرف النبوة ، بل وفي سائر البشر بوجه عام ، والا ما كان لضرب هذا المثل الرائع ، في الايثار المطلق في العطاء ، ونكران الذات ، بالنسبة للأنصار قبَل المهاجرين ، أي معنى يسوغه .

١٠- الانسان « جهول » ايضاً ، بالغ الشاؤ في الجهل ، حين لا يدرك ذاته ، وأبعاد رسالته في هذا الوجود ، وقيمة ما حُمِّل من أمانة التكليف التي منها تستمد قيمة انسانيته .

هذا ، والانسان « جَهِول » بالغ الشاؤ في الجهل ، حين لا يدرك أبعاد رسالته ، في هذا الوجود ، وقيمة ما حمل من أمانة تستمد منها قيمة انسانيته ، أو لأنه لا يعلم حقائق ما جاءت به رسالته من « بصائر » على الرغم من أنه كان بإمكانه ادراك ذلك كله ، لقوله عز وجل : « قد جاءكم بصائر من ربكم ، فمن أبصر فلنفسه ، ومن عَمِيَ فعليها »<sup>(١٠)</sup> ولولا امكانية ادراكه لحقائقها ، أو أبعادها ، أو اذا كان من المحال أن يتأتى منه ذلك لَمَأسَاغ أن يوصف بالعمى ، اذ لا يتصور ذلك ، الا ممن شأنه البصر ، فثَبَّتَ قطعاً ان « العمية » انما نشأت باختيار منه ، وذلك بانصرافه عمداً عن اعمال عقله في تفهمها ، وايثاراً منه للعمية على الهدى والرشد ، لقوله سبحانه : « فاستحبوا العمى على الهدى » أو لأنه يجهل ذاته ،

وحقائق فطرته - لاطلاق لفظ الجهل ، وحذف مُتَمَلِّقِهِ - وهو مدعو "للمعلم بذلك على سبيل الالتزام والعتق ، استجابة لقوله جل شأنه : « وفي أنفسكم أفلا تبصرون » بصراً شاملاً للابصار العلمي ، والمaintenance الحسية ، على السواء ، عملاً بالاطلاق ، ولقوله جل وعلا : « سنريهم آياتنا في الآفاق ، وفي أنفسهم ، حتى يتبين لهم انه الحق » وهي آيات منصوبة في الآفاق ، وقائمة في الأنفس ، تنطوي على « بينات الاقتناع » العقلي ، والوجداني ، ترشيداً له في سعيه المستول .

١١- ان من يختص بان يوصف بالجهل والظلم من دون سائر الكائنات ، عسيّ أو حريّ ان يوصف بنقيضيهما من العلم والعدل ، وهما من أصل دعائم الحضارة الانسانية .

هذا ، وايراد هذين الوصفين المبالغ فيهما - من الظلم والجهل - في مورد التكليف وتحمل المسؤولية ، مما ينطوي على التعنيف الشديد ، فيه استنهاض لِهِمَّتِهِ أيضاً ، لأن يعمل جاهداً على الاتصاف بنقيضيهما من « العلم والعدل » وهما من أهم دعائم الحضارة الانسانية ، ذلك لأن من يوصف بالظلم والجهل ، هو عسيّ أو حريّ أن يوصف بالعدل والعلم<sup>(١١)</sup> ، بل هما من أصل ما تقتضيه الفطرة أيضاً ، لأنها أعدت اعداداً خاصاً لذلك ، بل ما كُوُنَتْ تكويناً خاصاً الالمثل هذه المهام العظمى ، فكان الانسان محمكناً من ذلك بحكم الخلقة ، وفي هذا معالجة لرد الانسان الى الأصل - كما ترى - وتعنيف له على الانحراف ، كما هو ظاهر ، لأن الانحراف إشار النقيض بمحض الاختيار - على حد تعبير الامام الزمخشري - ومنشأ ذلك ، اضعاف العقل ، وسائر قوى النفس ، مما يورث خَوَراً في المزم والارادة ، بفعل الانسان نفسه ، وآية ذلك ، أنا لا نجد من الكائنات الحية أو غيرها ، ما يصبح أن يوصف بهذين الوصفين أو نقيضيهما ، الا « الانسان » فثبت أن اضعاف هذين الوصفين المناقضين لِمَا أُعدت له الفطرة في الأصل ، أسلوب يقصد به التعنيف القوي له ، أن يؤول به أمره الى هذا المآل من الزرارة ، وضمة الشأن ، وفقدان الوعي للذات الانسانية ، استنهاضاً لهمة أن يؤوب الى الوضع الصحيح الذي فطر عليه ، يؤكد هذا ، قوله عز وجل : « واتقوا الله ، ويعلمكم الله » والمراد سيروا على مقتضى فطرتكم ، وتوجيهات دينكم ، اتقاء لسوء المصير في دنياكم وآخرتكم ، والله يمدكم بمونه وتوفيقه . وبارشاده إياكم الى مسالك النعم ، كما يعينكم على اقامة العدل ، والقوامة عليه ، والسهر على حراسته والاشراف على تنفيذه . في مثل قوله سبحانه ق « يا أيها الذين آمنوا ، كونوا قوامين بالقسط

شهداء لله ، ولو على أنفسكم ، أو الوالدين والأقربين» (١١٧) بل ترى القرآن الكريم لا ينيي يوجه النفس الى أن تتضرع اليه سبحانه في الدعاء ، للاستزادة من « العلم » باطلاق ، دون الوقوف عند حد ، لقوله تعالى : «وقل رب زدني علماً» (١١٨) وسيأتي مزيد بيان في هذا الموضوع ، لبيان الأسلوب التي اتخذها القرآن الكريم في تنمية مدارك النفس الانسانية وقواها .

هذا ، ويلاحظ أن التكليف بالنسبة الى العدل ، منحصر في اقامته وانفاذه ، والقوامة عليه ، وحراسته ، لقوله تعالى : « لقد أرسلنا رسلنا بالبينات ، وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ، ليقوم الناس بالقسط » وقوله تعالى : «كونوا قَوَّامِينَ بالقسط » فليس التكليف - كما ترى - بانشاء عدل لم يكن ، بل اقامة عدل قائم في أصول الدين ، ومُسَقَّرٌ في طبيعة الفطرة فرقاناً على وجه التطابق ، وقلنا أننا ، ان كلمة « كونوا » أمرٌ تكوين نفسي للأقامة ، والقوامة ، أي وطنوا أنفسكم على ذلك ، كيلا يميل بكم الهوى أن تمدلوا ، أو تنحرف بكم مصلحة ذاتية خاصة موقوتة عاجلة عن الاستجابة لحكم الشرع ، ومنطلق العدل ، وصوت الضمير ، كونوا موضوعيين في اقامة العدل ، والاشراف على تنفيذه ، وليس ثمة من منزلة يُتَصَوَّرُ أن يسمو اليها الانسان ، هِيَ أَرْقى مِنْ أن يكون بيده ميزان العدل بين الخلق ، يُقيمه بينهم بنزاهة واخلاص ، ونقاء ضمير ، فانظر الى هذا الشرف العظيم الذي يؤليه الله تعالى هذا الانسان ، حيث أسند اليه هذه المهمة العظمى في هذا الوجود ، ولهذا قلنا ، ان الانسان يظلم نفسه أشد الظلم وأقبحه ، حين يحرمها حقها في الارتقاء والتسامي الى ما تتمشق هي اليه ، بحكم فطرتها ، من بلوغ المستوى الرفيع الذي قُدِّرَ لها أن تبلغه ، وهكذا نرى الاسلام يشرع الوسيلة والأسلوب ، كما يحدد الغاية معاً ، وعلى غاية من الانسجام والامتزاج المؤتلف - كما قلنا - اذ لا يتأتى تحقيق غاية ما في هذا الوجود ، اذا لم تكن وسيلتها متمينة لها وملائمة ، وناجسة لانفاذها وتحقيقها ، ثم هو أسلوب ايجابي لتبصير الانسان بطاقاته ، ووظائفها ، ليكون استخدامه لها على نحو يحقق الغاية المتوخاة من أصل خلقها ، وتكوينها ، واعدادها على هذا النظام الدقيق ، والتقويم العجيب .

ولا جرم أن هذا الأسلوب منتج أيضاً في التوعية والتبصير بالمركز الذي

بواه الله تعالى الانسان في هذا الوجود ، كيلا يفكر في الانحدار عنه حين تفضل به السبل عن سبيله ، وليدرك الحكمة الالهية البالغة من تسخير وتذليل كل ما خلق الله في السموات والارض له خاصة من دون غيره من الكائنات والمخلوقات ، لأنها لا يسمها أن تهيمن على هذا الكون وموجوداته ، وما في آفاقه ، ولهذا أبت أن تحمل هذه الرسالة بل أشغقت منها ، اذ لم تُعدّ اعداداً فطرياً خاصاً يُقدرها على ذلك ، وانما أعدت لتكون مسخرة للانسان ، وهو أسلوب أقل ما يقال فيه ، إنه يثبت في روع الانسان أنه لولاه لما خلق هذا الوجود !! ولا ريب أنه أسلوب فذ في توجيه النفس الانسانية ، وتقوية معنوياتها ، واعلاء شأن ذاتها الانسانية والحضارية ، أما كونه فذاً ، فلأنك لا تجد له نظيراً في سائر الشرائع ، فضلاً عن أنه يوقف في الانسان وعياً ذاتياً، وعياً كونياً، وعياً عقلياً وعلمياً، وعياً وجدانياً ، وعياً روحياً من الايمان بالله جل وعلا ، وهو أصل الكمال المطلق في هذا الوجود .

هذا ، ومما يؤكد روعة هذا الأسلوب ، أنه استطاع أن يوفق بين الوعي الفطري ، والوعي الكوني ، والوعي العقلي والعلمي ، والوعي الروحي ، دون تناقض ، ودون أن يكون توفّر أي منها عائقاً يعترض سبيل تحقيق الآخر .

والله ولي التوفيق تحقيقاً قاصداً

( للبحث صلة )

الدكتور محمد فتحي الدريني  
عميد كلية الشريعة  
جامعة دمشق

★ ★ ★



## □ العواشي :

- ١ - الأنعام/١٤٩ •
- ٢ - الأصراف/١٥٦ •
- ٣ - الأنبياء/١٠٧ •
- ٤ - النحل/٩٠ •
- ٥ - الكهف/١١٠ •
- ٦ - الأحزاب/٢١ •
- ٧ - آل عمران/١١٠ •
- ٨ - الأصراف/٦ •
- ٩ - التوبة/١٢٨ •
- ١٠ - الأنعام/١٢٤ •
- ١١ - القصص/٦٨ •
- ١٢ لقولني تعالى : « ألم يجدك يتيما فاهياً ، ووجدك ضالاً فهدى ، ووجدك عائلاً فأغنى » •
- ١٣ و١٤ لقوله تعالى : « ادبني ربى ، فأحسن تأديبي » •
- ١٥ - الروم/٣٠ •
- ١٦ - المائدة/٣ •
- ١٧ معارج القدس - ص ٥٠ وما يليها - للفرزالي •
- ١٨ - الأنعام/١٠٤ •
- ١٩ - القلم/٤ •
- ٢٠ - ارشاد الفحول - ص - للشوكاني •
- ٢١ - المرجع السابق - والموافقات للشاطبي - ج ٤ - ص ٥ وما يليها •
- ٢٢ - المرجع السابق •
- ٢٣ - المائدة/٣ •
- ٢٤ - يونس/٦٤ •
- ٢٥ - البقرة/٢٢٩ •
- ٢٦ - النحل/٩٠ •
- ٢٧ - العنكبوت/٩ •
- ٢٨ - المؤمنون/٥ •
- ٢٩ - البقرة/١٧ •
- ٣٠ - النمل/٧٩ •
- ٣١ - يونس/٢٣ •
- ٣٢ - الأنبياء/١٨ •
- ٣٣ - الاسراء/١٠٥ •
- ٣٤ - القياس/١٤ - ١٥ •
- ٣٥ - الروم/٣٠ •
- ٣٦ - البقرة/١٣٨ •
- ٣٧ - هود/٦١ •
- ٣٨ - البقرة/٢٩ •
- ٣٩ - ابراهيم/٧ •
- ٤٠ - النساء/٢٧ •
- ٤١ - الأحزاب/٣٨ •
- ٤٢ - فاطر/٤٣ •
- ٤٣ - النساء/٢٦ •
- ٤٤ - المؤمنون/٥١ •
- ٤٥ - الأنعام/١٥٠ •
- ٤٦ - البقرة/٤٥ •
- ٤٧ - المنار - ج ٢ - ص ١٩ - للشيخ رشيد رضا - من الامام الشيخ محمد عبده •
- ٤٨ - لقوله تعالى : « ولو شاء الله لاهلكنكم جميعاً ، لكنه سبحانه لم يشأ » •
- ٤٩ - لقوله تعالى : « وما جعل عليكم في الدين من حرج » •
- ٥٠ - لقوله تعالى : « قل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده ، والطيبات من الرزق » سؤال يراه به الاستنكار !
- ٥١ - القصص/١ - ٣ •
- ٥٢ - الاسراء/٨٢ •
- ٥٣ - العنكبوت/١٩ •
- ٥٤ - الأصراف/١٥٧ •
- ٥٥ - الأصراف/٣٢ •
- ٥٦ - الروم/٤١ •
- ٥٧ - المائدة/٥٠ •
- ٥٨ - الاسراء/٩ •
- ٥٩ - الأصراف/٥٦ •
- ٦٠ - الأصراف/١٥٧ •
- ٦١ - الأصراف/٣٢ •
- ٦٢ - الروم/٤١ •
- ٦٣ - المائدة/٥٠ •
- ٦٤ - الاسراء/٩ •
- ٦٥ - الأنعام/١٥٣ •
- ٦٦ - الأصراف/٥٦ •
- ٦٧ - البقرة/٦٠ •
- ٦٨ - آل عمران/١١٠ •
- ٦٩ - متفق عليه •
- ٧٠ - آل عمران/١١٠ •
- ٧١ - الروم/٣٠ •
- ٧٢ - الروم/٣٠ •

- ٩١- المنكبوت/ ٦٩ •
- ٩٢- الأنعام/ ١٦٢ - ١٦٣ •
- ٩٣- الأنعام/ ١٤٩ •
- ٩٤- الأعراف/ ١٥٩ •
- ٩٥- الأنبياء/ ١٠٧ •
- ٩٦- النساء/ ١٣٥ •
- ٩٧- يوسف/ ٥٣ •
- ٩٨- الماعج/ ١٩ - ٢٢ •
- ٩٩- الاسراء/ ٣٦ •
- ١٠٠- فصلت/ ١٧ •
- ١٠١- العنكبوت/ ١٩ •
- ١٠٢- الأنبياء/ ٣٧ •
- ١٠٣- الكشاف - ج ٤ - تفسير سورة الماعج - آية ١٩ - ٢٢ •
- ١٠٤- المرجع السابق •
- ١٠٥- المرجع السابق •
- ١٠٦- المرجع السابق •
- ١٠٧- المدثر/ ٣٨ •
- ١٠٨- الطور/ ٤١ •
- ١٠٩- يوسف/ ٥٣ •
- ١١٠- القياسة/ ٢ •
- ١١١- الفجر/ ٢٢ - ٣٠ •
- ١١٢- الروم/ ٣٠ •
- ١١٣- البقرة/ ٢٨٦ •
- ١١٤- العنكبوت/ ٩ •
- ١١٥- الأنعام/ ١٠٤ •
- ١١٦- الإنسان في القرآن - للاستاذ العقاد - ص ٣٠ •
- ١١٧- النساء/ ١٣٥ •
- ١١٨- طه/ ١١٤ •

- ٦٧- الاسراء/ ٩ •
- ٦٨- الشمس/ ٩ •
- ٦٩- الشمس/ ٨ •
- ٧٠- البلد/ ١٠ •
- ٧١- الماعج/ ١٩ - ٢٢ •
- ٧٢- الزمر/ ٤٩ •
- ٧٣- الزمر/ ٥١ •
- ٧٤- الزمر/ ٤٩ •
- ٧٥- يونس/ ١٢ •
- ٧٦- الماديات/
- ٧٧- الزمر/ ٤٩ •
- ٧٨- احياء علوم الدين - ج ٣ - ص ٢٨ والاقتصاد في الاعتقاد ومعارج القدس ص ٥٠ ومايليهما- للفرزالي •
- ٧٩- المقدمة - ١٠٦ •
- ٨٠- القانون والسياسة - امانويل كنت - بيد الرحمن بدوي - ص ٩٩ - خصائص التشريع الاسلامي في السياسة والحكم - ص ١١١ - الدكتور محمد فتحي الدويني •
- ٨١- المرجع السابق •
- ٨٢- المرجع السابق •
- ٨٣- الاسراء/ ٨٦ •
- ٨٤- العنكبوت/ ٢٩ •
- ٨٥- الانفصال/ ٦٣ •
- ٨٦- الانفصال/ ٤٦ •
- ٨٧- آل عمران/ ١١٠ •
- ٨٨- الانفصال/ ٦٣ •
- ٨٩- آل عمران/ ١٠٣ •
- ٩٠- الانفصال/ ٤٦ •



#### □ المراجع :

- ٧ - القانون والسياسة ..... الدكتور عبدالرحمن بدوي
- ٨ - الإنسان في القرآن ..... الاستاذ عباس محمود العقاد
- ٩ - خصائص التشريع الاسلامي في السياسة والحكم ..... الدكتور محمد فتحي الدويني
- ١٠- النار ..... الامام الشيخ محمد عبده

#### □ المصادر :

- ١ - الموافقات في اصول الشريعة ..... للامام الشاطبي
- ٢ - احياء علوم الدين ..... للامام الغزالي
- ٣ - معارج القدس ..... للامام الغزالي
- ٤ - الاقتصاد في الاعتقاد ..... للامام الغزالي
- ٥ - الكشاف ..... للامام الزمخشري
- ٦ - المقدمة ..... ابن خلدون

# المخطوطات العربية

د. عبد النبي أصطيف

الحديث عن المخطوطات العربية حديث ذو شجون • وليس على المرء أن يبحث طويلا عن مباحث هذه الشجون لأنها كثيرة ، متعددة الوجوه ومتباينة الصور • ولكنها في مجموعها تشير الى أمر واحد ، وهو الحظ العائر الذي قدر لهذه المخطوطات أن تقع فيه •

قد يشير المرء بالطبع الى ما فعله هولاءكو يوم دخل بغداد ، عندما شاء حبه للون الأسود أن يشمل حتى نهر دجلة ، فالتقى بمحتويات مكاتب حاضرة الخلافة العباسية في مياهه ، ولكن هذا ليس بيت القصيد ، وليس ثمة من جدوى من البكاء على أطلال هذه المكاتب لأن في الحياة العربية المعاصرة ما يهون من بشاعة حدث كهذا •

\* \* \*

لنتفق في البداية على أن الكثير من المخطوطات قد تسرب بشتى السبل الى خارج الوطن العربي خلال فترة الاحتلال العثماني التي امتدت أربعة قرون ، وأن هذه المخطوطات توزعت في مختلف بقاع الأرض بقاراتها الخمس • وحسب المرء أن يقلب فهارس مكاتب العالم الكبرى ( في لندن ، أكسفورد ، باريس ، برلين وغيرها ) ليقدر مدى حجم هذه المخطوطات وعظيم أهميتها بالنسبة الى فهم تاريخ الحضارة العربية •



ولعل مما يخفف من وقع هذا ، أن أغلب هذه المكتبات قد عمد الى فهرسة هذه المخطوطات فهرسة جيدة ومن ثم نشر هذه الفهارس في مجلدات بمختلف اللغات يمكن للقارئ أن يفيد منها وأن يراجعها ان دعت الحاجة الى ذلك . ولكن ثمة الكثير الكثير من المخطوطات التي لم تتيسر فهرستها والتي ما زالت مكدسة في صناديق تنتظر الكشف عنها وفهرستها واتاحة الاطلاع عليها للباحثين .

وهناك اضافة الى مجموعات هذه المكتبات العامة المفهرسة والمجموعات التي تنتظر طريقها الى الفهرسة ، مجموعات أخرى لا تحصى من المخطوطات الخاصة والتي يمتلكها أفراد عرب وأجانب إماليا يعلمون بقيمتها ولا يهتمون بها ، أو هم يعلمون هذا ويفيدون منه فتتحول هذه المخطوطات الى سلع نفيسة تباع بالمزاد العلني لتنتشر من جديد ضمن أثاث وممتلكات أشخاص آخرين ، وبالتالي يطول انتظار المعنيين بها ، حتى يروها متاحة لهم أو منشورة محققة .

قد يظن القارئ أن صاحب هذه السطور يببالغ في تقدير حجم هذه المخطوطات وعددها وأهميتها ، ولذلك فليسبح لي أن أقدم مثالا واحداً يعطي فكرة ما عن هذه الأمور .

في صيف عام ١٩٧٨ حمل الي صديق انكليزي من معهد الدراسات الشرقية بجامعة أكسفورد فهرساً وصلته من قبل الناشر الهولندي بريل في ليدن ، يعرضه علي . اذكر أنه قال لي عندها : لعلك تجد سبيلا عند من تعرف من المهتمين بهذه النفائس في الوطن العربي لشرائها وايداعها في مكتبة عامة قبل أن تتفرق وتضيع. ونظرت في المجلد وتبينت أنه فهرس لمجموعة من المخطوطات العربية هي في حوزة الناشر بريل .

والحقيقة أن ما روّعني في مراجعة هذا الفهرس هو الأرقام التي تضمها فهو:

١ - الفهرس رقم خمسمائة في قائمة فهارس مجموعة بريل الخاصة للمخطوطات والتي نشر اولها عام ١٨٩٨ بتحرير الكونت كارلو لاندبرغ Count Carlo Landberg

٢ - وهو يتضمن ما يقرب من مائتين وسبعين مخطوطة في المعرفة والبحث والفنون العسكرية والنحو والمعاجم والبلاغة والتاريخ والجغرافية والأدبية والحديث والتصوف والقرآن وعلومه ، والشعر الديني ، والفقه الحنفي ومدارس الفقه الأخرى وعلوم الحيوان والفلك والموسيقا والكلام ، والأدب والفلسفة وغير ذلك .

٣ - وتبلغ القيمة الاجمالية لهذه المخطوطات ما يقرب من ستين ألفا من الجنيهات ( حوالي ٣٢٥ ألف غيلدر ) .

٤ - وثمة ملاحظة مرفقة بالفهرس تشير الى أن آخر موعد لتلقي الطلبات هو شهر آب ١٩٧٨ وهو موعد انتهاء بيع المجموعة ككل .

ولا شك أن المرء سيسائل نفسه بعد النظر في هذه المعطيات ، كم يبلغ عدد المخطوطات التي تضمها مجموعة بريل ( يشير المدير الاداري للدار الى أنه قد أعلن في الفهارس الخمسمائة السابقة عن مئات الآلاف من العناوين - ص ٥ ) ، ومن أين تم الحصول عليها ، وكيف ، ومتى ، وما الذي ستسوقه الأقدار لها ، ومن سيشترىها - أو اشتراها بالفعل بعد مضي هذه السنوات - ومن هي الأيدي التي ستولى حفظها وتحقيقها وإخراجها للباحثين ومتى سيكون ذلك . وكيف يفندو كل ذلك ممكناً بعد أن تتفرق اثر انتهاء هذه المزادات العلنية ؟ ( يشير معدا الفهرس الدكتوران ب ، س ، فان كوننغزفلد ، وق ، السامرائي الى أنهما يأملان أن تصبح هذه المجموعة في حوزة مؤسسة عامة تضعها في خدمة الباحثين دون تردد أو صعوبات ص ٧ ) .

وإذا ما شاء المرء أن يتجاوز السؤال عن مجموعة بريل ( أو مجموعاته ) الى غيرها ، فإنه ربما يسأل كم هو عدد أمثال بريل من العرب والأجانب في العالم . وكم هو عدد هؤلاء الذين ينصرفون الى الاهتمام بهذه المخطوطات بدوافع مختلفة ( علمية وفنية وتجارية ) . فيكلفون أنفسهم أو غيرهم مأجورين عناء فهرستها والاعلان عنها ثم بيعها . وكم هو عدد هؤلاء الذين يؤثرون أنفسهم بمخطوطاتهم فلا يطلعون عليها أحداً ، وكم هو عدد أولئك الذين لا يعرفون قيمة ما تحتويه مجموعاتهم فيتركون الأرضة تبيت فيها فساداً ، وأخيراً كم هو عدد المخطوطات المدفونة تحت الأرض في صناديق أو في غيرها والتي ربما لن يعرف بوجودها قبل التنقيب والكشف عن كثير من المناطق الأثرية المدمرة نتيجة ما حاق بالمنطقة العربية من خراب ودمار منذ الهجمات التركمانية والصليبية حتى العصر الحاضر !!!

قد يقول البعض ممن يسرهم التشفي انها لن تكون أسعد حظاً من تلك المخطوطات التي ظهرت في طبعات يقال انها محققة ولكنها منسوخة ممسوخة ومشوهة .



ومع أن هذا حق في كثير من الأمثلة ، إلا أنه لا يسوغ على الإطلاق ولا يهون في شيء من حجم الخسارة التي تلحق بالباحثين العرب والأجانب من المهتمين بالحضارة العربية وتاريخها .

وقد يقول آخرون : « أية خسارة هذه التي تشير إليها ، ونحن نعيش في الثمانينات من القرن العشرين ، أما أن لنا أن ننتمي حقاً وصدقاً الى هذا العصر ؟ » « السنا بحاجة الى تجاوز المراحل السابقة من تاريخنا الثقافي واللحاق بغيرنا من الدول والأمم التي باتت تخطط الآن للقرن الحادي والعشرين ؟ » .

والحقيقة أن مسألة الانتماء الى عصرنا الحاضر هي بيت القصيد وغاية الغايات ، ولكن السؤال الذي يفرض نفسه علينا في هذا السياق هو : هل ننتمي الى هذا العصر كمرب واثقين من هويتهم الثقافية ومن مواقع أقدامهم في هذه المسيرة الحضارية ، أم ننتمي اليه ككواكب تدور تابعة للثقافات الأجنبية المختلفة ؟

لا أظن أن ثمة من يماري في أنسابني أن نحفظ هويتنا الثقافية وأن ننتمي الى عصرنا الحاضر في الوقت نفسه . وإذا كان الانتماء الى هذا العصر يقتضي منا الانفتاح على ما يجري فيه في مختلف المجالات واستيعابه والافادة منه على النحو الصحيح ، فإن الحفاظ على هويتنا الثقافية يقتضي منا أيضاً الانفتاح على ثقافتنا في مختلف عصورها ووجوهها وجوانبها واستيعاب كل ذلك والافادة منه على النحو الصحيح أيضاً . ومن خلال عملية التفاعل بين هاتين العمليتين : الانفتاح على أعماقنا الثقافية من جانب ، والانفتاح على معطيات الثقافة المعاصرة من جانب آخر نستطيع أن نحفظ وجودنا الثقافي كمرب وأن نضمن استمرارية هذا الوجود وتتابعه حتى نسهم فيما بعد في اغناء الثقافة العالمية المعاصرة على النحو الذي أغنى به أجدادنا ثقافتهم العالمية المعاصرة ، وبالتالي نستطيع أن نزعم لأنفسنا أننا قد انتمينا حقاً لهذا العصر .

ولكن كيف السبيل الى انفتاحنا على ثقافتنا الممتدة على عدة قرون انفتاحاً يكون ذا جدوى ؟

من الطبيعي أننا عندما نتحدث عن ثقافة ممتدة على قرون عديدة ، فإنما نعني في الواقع الصورة التي كونها في أذهاننا عن هذه الثقافة . وهي صورة أملتها المواد والمعطيات التي توفرت لنا عن هذه الثقافة . ولا شك أن طبيعة هذه المواد وحجمها وشموليتها واستمراريتها وغير ذلك من أمور تحدد طبيعة هذه الصورة وتضاريسها الكبرى ، وأن أي تغير يطرأ على أوضاعها سوف يؤدي الى تغير في الصورة التي نعرفها عن هذه الثقافة . وبالتالي فإن استقصاء مصادر الثقافة العربية هو الخطوة الأولى في الطريق نحو تكوين صورة حقيقية عن هذه الثقافة : صورة مستمرة متتابعة ونامية وليست الصورة التي نعرفها الآن والقائمة في الواقع على مصادر محدودة جداً إذا ما قيست بما يمكن أن يتوفر من هذه المصادر لو كان لها أن تلقى الاهتمام الجديرة به .

ولا شك أن المخطوطات العربية هي أثنى هذه المصادر وأهمها في استكمال صورتنا عن ثقافتنا التي نود من خلالها أن نثبت وجودنا الثقافي كمعرب في القرن العشرين وفي القرن الذي يليه . ومن هنا كانت أهمية حصرها وفهرستها وتحقيقها وإخراجها من بحر الظلمات الذي قدر لها أن تفرق فيه . ( ربما كان من المفارقة حقاً أن يشير المرء الى أن جهود المستشرقين في هذا الميدان ، ميدان جمع المخطوطات وفهرستها وتحقيقها يفوق كماً ونوعاً جهود الباحثين العرب ، ولكن المرء ما زالوا عالمة - حتى في دراستهم لثقافتهم - على الغرب في جميع الميادين يستوي في ذلك الكتاب والطائفة ) .

إن المتعمّن في الكثير من الدراسات التي تتناول الحضارة العربية بمختلف جوانبها ، وخاصة في عصور الدول المتتابة أو ما يسمى بفترة الانحطاط ، أو ما يليها مما يسمى بعصر النهضة ليشعر بالأسى العميق لما يطلق من أحكام عامة متسرعة في حق هذه العصور وفي حق غيرها . وليس ثمة من حاجة في هذا الموضع أن يشير المرء الى أن المسؤول الأكبر عن إطلاق هذه الأحكام هو أن الكثرة الكاثرة من آثار هذه الفترات ما زالت ضائعة لا يُعرف مكانها ؛ أو متوضعة ضمن صناديق في مجموعات خاصة أو عامة ما تزال تنتظر طريقها الى الرفوف ؛ أو مفهومة متفرقة في مكتبات العالم ؛ أو محققة تحقيقاً رديئاً لا يغني البحث ولا الباحثين .

ان الخطوة الأولى في الطريق نحو تقويم أفضل للحضارة العربية ينبغي أن تكون جمع هذا التراث العربي المتفرق والكشف عنه ثم فهرسته ونشره وتيسيره للدارسين من العرب والأجانب . وبالطبع فإن أمراً كهذا لا يمكن أن يتحقق في يوم وليلة ، ولا تكفي فيه الجهود الفردية أو المحدودة ، بل لا بد له من وقت طويل ومن جهود مشتركة ومنسقة ومستمرة ومخلصة يمكن أن تؤتي أكلها بعد حين .

قد أكون متفائلاً أكثر من اللازم . وقد ترسم كلمتي هذه إبتسامات متفاوتة على شفاه الكثيرين ، ولذلك فأنني لن أستغرب إذا ما أشارت هذه المخطوطات الى صورة تجسد وضعها وترسمه بدقة ، صورة طالما ترددت على مسامع دارسي البلاغة العربية هي :

ان حظي كدقيق فوق شوك نشروه  
ثم قالوا لحفاة يوم ريح اجمعهوه

جامعة دمشق



مركز بحوث وتطوير علوم شرق

★ ★ ★

# حلب

## في ليل الزمن واللغة

عبدالفتاح قلعجي

الأهوار البعيدة من ليل الزمن تغيب حكاية الوجود الأول لمدينة  
هي إحدى أقدم مدن العالم ، ما تزال تنبض بالحياة والحركة إلى اليوم .

حلب هذه المدينة الرياضية في شمال سورية على نهر كالوس « قويق » في الطريق بين  
تسرير ويسره بوليس « منبج » وكركميش « جرابلس » عرفت منذ الأهوار السحيقة  
للزمن كيف تتصدى لماديات السنين ، وتبقى ماثلة إلى اليوم ، تسيل الحياة في شوارعها .

تنفرد حلب عن غيرها من لداتها الدائرات والشاخصات والعمارات ، بأن في موقعها  
الحالي على تلال : القلعة ، الجبيلة ، المقبة ، تلة السودا . . . يكمن ثلاث وجودات ما تزال  
تشخص إلى اليوم : تاريخاً ، وحرماناً ، وسكاناً .

١ - حلب العصر الحجري : وهي حلب القابعة في ظلمات الأرض ، على الثرى ، مغاور  
وكهوفاً وسرايب ، وبيوتاً منقورة في الحوار ، ماثلة إلى الآن ، ولكنها غير مكتشفة .

٢ - حلب الآثار : وهي حلب القلعة والصور والمساجد والقصور . .

٣ - حلب الحديثة : وهي المدينة الزاخرة بالحياة اليوم .

وقد حظيت حلب باهتمام الباحثين والمؤرخين ، القدماء والمحدثين ، فآلفت حولها  
كتب عديدة (١) ولا بد للباحث من أن يعود إلى العديد من المصادر التاريخية المتفرقة (٢)  
ويستقرىء الرقم والآثار ، وينقب عن المدلولات في جمهرة اللغات السامية ، ليتاح له  
الوصول إلى شيء من الحقيقة التي تغيب في سنخ الزمن .

يحيط الغموض الزمني النشأة الأولى لمدينة حلب ، فمن بلوكوش الموصلتي الى سلوقس اليوناني ينهض الباحثون متلمسين بانيتها الأول .

وأغلب الذين نقلوا عن ابن العديم من زبدة الحلب يقولون بأن بلوكوش «أو بلوكوس» الموصلتي هو الذي بني حلب ، وهو أحد ملوك آشور . لكن ابن العديم ينقل عن كتاب الجامع للتاريخ لأبي النصر يحيى بن جرير الطبيب التكريتي النصراني . ومثل ذلك يقول أبو الريحان أحمد بن محمد البيروني في كتاب القانون المسعودي مع تصحيح الاسم من بلوكوش الى بلقورس : يقول ابن العديم في زبدة الحلب ج ١ ص ١٤ : ( وقال : أي البيروني : بنيت حلب في أيام بلقورس من ملوك نينوى ، وكان ملكه لمضي ٣٩٦٢ سنة لأدم عليه السلام ، ومدة مقامه في الملك ثلاثون سنة ، وعلق صاحب الأعلام الخطيرة على اسم بلقورس قائلا : وبلقورس هذا هو بلوكوس الذي قدمنا ذكره غير أن هذه الأسماء الأعجمية لا يكاد المسمون لها يتفقون فيها على صورة واحدة لاختلاف السننهم ) . ثم رواية أخرى تقول ان بلوكوس حكم ٤٥ سنة بدءا من ٣٩٨٩ سنة لأدم عليه السلام ، ومثل هذا التحديد الزمني الذي يأخذ به المؤرخون العرب حقيقة ثابتة وليس فرضا ، من ابن العديم الى الطباخ ، يستدعي الكثير من الشك التاريخي ، والطباخ يستهويه حساب السنن ، ويمتبرها على شكيته حقيقة نهائية . يقول في أعلام النبلاء ج ١ : ( بين أدم والهجرة - كما في أبي الفداء - ٦٢١٦ سنة ، فإذا استقطنا منها المدة التي بين بلوكوس وأدم وهي ٣٩٩٠ سنة يبقى ٢٢٢٦ سنة ، فإذا اعتبرنا أنه عمرها بعد مضي ١٥ سنة من ملكه وأضمننا الى ذلك من الهجرة الى الآن ، مع المساحة بالفرق بين السنن الشمسية والسنن القمرية وهو ١٣٤٢ يكون المجموع ٣٦٨٣ سنة : هي المدة التي مضت على بناء حلب للمرة الأولى الى الآن ) ويضيف الطباخ : ( وكان بناها بعد ورود ابراهيم عليه السلام الى الديار الشامية ب ٥٤٩ سنة لأن ابراهيم ابتلي بما ابتلي به من ضرور زمانه واسمه «راميس» وهو الرابع من ملوك آشور . وجاء في زبدة الحلب لابن العديم ج ١ ص ١١ : وقيل ان ابراهيم لما قطع الفرات من حران أقام ينتظر ابن أخيه لوطا في كثير من تبعه في سنة شديدة المثل ، وكان الكنعانيون يأتون ابراهيم عليه السلام بأبنائهم فيهبونهم منه ، ويتصدق عليهم بأقواتهم من الطعام والغنم ، وصار ابراهيم عليه السلام الى أرض حلب ، فاتخذ الركايا ، وكرا الأعين ، ومنهأ عين ابراهيم وهي التي بنيت عليها مدينة حلب . وكان للكنعانيين بتل القلعة في رأسه بيت للصنم فصار اليه ابراهيم ص فأخرج الصنم وقال لمن حضره من الكنعانيين : ادعوا الهكم هذا أن يكشف عنكم الشدة ، فقالوا : وهل هو الا حجر ؟ فقال لهم : فان أنا كشفت عنكم هذه الشدة ما يكون جزائي ، فقالوا له : نمبدك ، فقال لهم : بل تعبدون الذي أعبد ، فقالوا : نفعل ) .

هذه الرواية التي تعتمد بناء بلوكوس لحلب تنفي بالطبع أسطورة «حلب الشهباء» وعلاقتها بابراهيم الخليل «ص» .



لكن ابن العديم نفسه عندما يتحدث عن بني حلب فانه لا يسوق الخبر على اساس انه حقيقة تاريخية لا يرقى اليها الشك فهو يقول : ( وقيل ان الذي بنى مدينة حلب أول ملك من ملوك الموصل يقال له بلوكوس الموصللي ويسميه اليونانيون « سردنبولوس » وكان أول ملكه سنة ٣٩٨٩ لآدم وملك ٤٥ سنة ، وفي السنة التاسعة والعشرين من ملكه وهي سنة ٤٠١٨ لآدم ملكت ابنته المسماة « سميرم » مع ابوها ( بلوكوس ) . وليس لدينا رقيم اثري يؤكد هذا الرأي سوى ما جاء في الدر المنتخب : قال ابن شداد : أخبرني الرئيس بهاء الدين أبو محمد الحسن بن إبراهيم الخشاب الحلبي قال : نقلت من ظهر كتاب عتيق ما هذه صورته : رايت في القنطرة التي على باب انطاكية من مدينة حلب سنة ٤١١ كتابة يونانية . . . وترجمتها : بنيت هذه المدينة والطالع المغرب والمشتري فيه وعطارديليه ، والحمد لله كثيرا ، بناها صاحب الموصل . قال ابن الشحنة المؤرخ : وصاحب الموصل والله أعلم هو بلوكوش الذي تسميه اليونان سردانا بالوس .



أما ما قيل عن بناء العمالقة لحلب ، وهو ما يؤكد د . بيتشوف في تحف الأنبياء بقوله :

( ان الذي تحقق عندي أن حلب من بناء العمالقة ، بدليل الحجر الأسود في العائط بظاهر جامع القيقان في داخل باب انطاكية «محلة العقبة» فانها مرسومة بقلم الهير وكليف بلغة الكيتا او الحماتيين « أهل حماة » وهذه الكتابة كان اصطلحهم عليها في أيامهم ، وكان اسم حلب بلفتهم « هلبون وهلبسة » واستمرت بأيديهم الى أن أتى الملوك المصريون وحاربوهم وملكوها ) .

لا ينتقض ذلك الرواية السابقة بل يدعمها ، فالبيروني ، وصاحب معجم البلدان ، وابن العديم يقولون أن الذي نفذ أمر بنائها هو حلب بن مهر أحد بني الخاب بن مكنف من العمالقة ، اختطها وسميت باسمه وذلك عام ٣٩٩٠ لآدم ، ويقول ابن شداد نقلا عن مختصر البلدان لابن عبد الحق : ( قيل كان حلب وحمص وبزعة اخوة من بني عمليق ، فبنى كل واحد مدينة باسمه ) . ويورد صاحب الدر المنتخب هذه الرواية كما يلي : ( وقيل بناها حلب بن المهر بن حمص بن عمليق من بني حنّام بن مكنف فسميت باسمه ) . وقد بنيت اثر ما حل بالعمالق على يد قائد موسى عليه السلام وخليفته يوشع بن نون الذي افتتح أريحا والنور وعمان ، ودفع بالعمالق الى شمال سورية ، وكان العمالق قوما جبارين : « قالوا يا موسى ان فيها قوما جبارين ، وانا لن ندخلها حتى يخرجوا منها ، فان يخرجوا منها فانا ندخلون » المائدة ٢٢ . وقد استوطن العمالق مدينة قنسرين « جنوب حلب » وكانت تسمى آنذاك سورية ، وتسمى الآن ( الميس ) وكان اسمها قديما ( شاليس ) وبنوا مدينة حلب حصنا لهم . وبانيها هو حلب بن مهر ملك قنسرين ، وكان واليا من قبل بنوكوش الموصللي الآثوري .

وابن فضل الله يقول عن حمص : اسمها القديم سورية : ويرد ابن الشحنة : ان اسم سورية يطلق على الشام كله وحلب ، وعلى غيرها ، وفي زبدة الحلب يقول ابن المديم : ( سورية هي الشام الاولى ، وهي حلب وما حولها - على ما ذكره بعض الرواة - وفي طرف بلد حلب بناحية الأحص مدينة عظيمة دائرة وبها آثار قديمة يقال لها سورية ، واليهما ينسب القلم السرياني ... كما أطلق على جميع الكورة اسم قنسرين ) . وفي التنبيه والاشراف للمسمودي تعتبر حلب من جند قنسرين ، يقول : ( وما عرضه ست وثلاثون درجة مدينة حلب من جند قنسرين من أرض الشام ) ويعدد ابن خرداذبة في المسالك والممالك كور قنسرين فيذكر منها : ( كورة حلب ) .

\* \* \*

وينفرد ابن العبري - وهو غريغوريوس أبو الفرج بن هرون الطبيب الملقب - في تاريخ مختصر الدول بالقول بأن الآثوريين هم انذين بنوا حلب وذلك بأمر بتعوس ملك آثور في عهد الدولة الثانية : دولة قضاة بني اسرائيل . يقول : ( وفي هذا الزمان - يقصد فترة حكم أهور بن جارا الذي اغتال عجلون ملك موآب ، وعجلون هذا استبعد بني اسرائيل ١٨ سنة حتى خلصهم أهور من العبودية - بنيت مدينة حلب بأمر بتعوس ملك آثور ) .

ينفي ذلك أن ذكر حلب كان موجوداً في عهد سابق لهذا العهد، وجاء في تحفة الأنبياء : ( أما اليهود فانهم يقولون أن أول من بنى هذه المدينة بنو آرام ويسمونها : آرام صوبا ) وسنمود الى ذلك في الحديث عن هذه التسمية لحلب .

\* \* \*

وتشير آرام أخرى الى أن الحثيين هم بناء حلب ، بدليل الكتابة الهيروغليفية الحثية الموجودة على حجر جامع القيقان ، وبدليل آخر هو ما كشفته الحفريات الحديثة في قلعة حلب عن وجود معبد حثي يعود الى القرن التاسع قبل الميلاد ، وإلى هذا الرأي يعميل محمد كرد علي في كتابه خطط الشام إذ يقول : ( وربما كانت حلب من بناء الحثيين ) وكذلك المطران الدبس في كتابه تاريخ سورية ، ويرجع هذا الرأي أيضاً صاحب أعلام النبلاء ، وينقل قول بولس جوردن اليسوعي في مجلة المشرق مجلد ٢ ص ١٤ : ( وما لا سبيل الى انكاره أن حلب كانت في القرن الرابع عشر قبل الميلاد مدينة عامرة تشهد بذلك كتابات مصرية ترتقي الى زمن رمسيس الثاني ، وصف فيها سفر المصريين الى شمال سورية ، جاء فيها مراراً ذكر « حلبوا » أي حلب ، وورد أيضاً في رقيم هيكل رمسيس المذكور ان هذا الفرعون انتصر على أمير حلب وكان أتى في ١٨٠٠٠ لنصرة ملوك الخطيين أو الحثيين في معركة قادش ، فغلبه رمسيس ورماء في نهر العاصي فنجا منه ، وصورته على هذه البناية تمثله معلقاً برجليه يتقيأ ما تجرعه من الماء ) . ومعركة قادش جرت عام ١٢٨٨ ق م .

ويضيف الطباخ : ( وما نراه الأرجح في أصل مدينة حلب أن بناتها هم العثيون من سلالة حام بن نوح وكانوا شعباً قوياتمكوا على سوريه الشماليه قبل فتوحات ملوك مصر من القرن ٧ - ١٤ ق م وقد ابقوا آثاراً جليله من ذلكم في جهات حمص وحماة وحلب ، ونظن أن أسماء هذه المدن نفسها مشتقة من اللغة العثية ) .

ولكن التاريخ يؤكد أن العثيين لم يبنوا مدينة حلب وإنما غزوها ، وقد حاول الملك العثي حاموسيل بن لابرناس ملك مدينه حطلي او « خاطوزا » احتلالها بعد علاقات سلمية سابقه ، لكنه ارتد مهزوماً أمام أسوارها ، وحاصرها من بعده مورسيل الاول فاستولى عليها عام ١٨٢٠ ق م فدمرها ، ونهبها ، وساق الى مدينه خاطوزا اسرى حلب وثروتها . وقد بقيت تحت الاحتلال العثي حتى عام ١٦٥٠ ق م . ومما يؤكد ذلك أن لوحات ماري تذكر أن تجاراً ماريين زاروا حلب عام ٢٢٠٠ ق م في بحثهم عن الأخشاب من كركميش . وهكذا فحلب كانت مدينة عامرة قبل تأسيس الامبراطورية العثية ، وكانت دولة قوية ابان التوسع العثي .

وموريت في كتابه Histoire de l'orient ancien يقول : ( ان المؤسس الاول للامبراطورية العثية هو خاتوسيل الاول Khatousil وكانت له صلات سلمية بحلب Khalpa المدينه الممورية الكبرى ) . والمموريون هم أقدم شعب سامي سكن حلب نعرفه حتى الآن . ولا ندري ما تفيدنا به مكتبة ايبلا المكتشفة حديثاً ، والتي تحوي أكثر من ١٥ ألف رقيم ، وربما تخبرنا عن شعب أقدم من المموريين سكن حلب .

### محققتي \* \* \* في حلب

يبدو أن حلب بنيت مرتين ، فقد خربت بعد بناء بلوكوش لها ، فجدد بنائها سلوقس اليوناني . يقول أبو النصر يحيى بن جرير الطبيب التكريتي النصراني في كتابه الجامع للتاريخ والمتضمن ذكر مبداء الدول ومنشأ الممالك ومواليد الأنبياء وأوقات بناء المدن وذكر الحوادث ، وعنه ينقل ابن المديم وصاحب المعجم : ( كان الملك على سورية وبابل والبلاد العليا سلوقس نيقطور ، وهو سرياني ، وملك في السنة الثالثة لبطليموس بن لاغوس بعد ممات الاسكندر ، وفي السنة الثالثة عشرة من مملكته بنى سلوقس اللاذقية وسلوقية وأفامية وباروا وهي حلب ، وأراسا وهي الرها ، وكل بناء انطاكية ) .

وفي تحف الأنبياء : لما استولى على انطاكية سلوقس وهو أحد الملوك الرومانيين سنة ٢١ من جلوسه ٣١٢ ق م ، جدد بناء مقدار النصف من مدينة حلب الذي كان انهدم ، وهو الذي بنى القلعة على التل المشهور عند العرب أنه لابراهيم الخليل ، وأمر اليهود أن يترددوا الى هذه البلدة للتجارة فكثروا فيها .

لذلك كانت حلب تسمى بمدينة الأخبار ، حتى أن أحد أبوابها اسمه باب اليهود ، واستمر ذلك الاسم الى أن أتت الملوك الأيوبية فغيرت اسمه وسمته باب النصر .

وباب النصر قائم الى يومنا هذا ، وهو أحد الأبواب التي ماتزال ماثلة : باب الحديد ( أو القناة ) ، باب المقام ، باب قنسرين ، باب انطاكية .

وينقل ابن انديم عن بعض المؤرخين من المسيحيين : ان اندي ملك بعد الاسكندر بطليموس الاريب وهو الذي بنى مدينة حلب وسماها اشمونيت . وذلك انه اختار بناء المدينة في موضع واراد ان يكون بها الماء ، فرأى الاعين اني بحيلان فامر المهندس ان يبني عيين بناء ويحكمه وان يجريهن الى المكان المرسوم . وجمع الناس للعمل في عمارة المدينة ، ( اخر ما بناء باب انطاكية وعين فيها ابنته اشمونيت وسمى المدينة باسمها .

ثم ملك حلب بطليموس بن اشمونيت ، مع امه . وشر على صخرتها قلعة وحصنها . ثم غزا انطياخوس ملك الروم حلب فاسرا اشمونيت وابنها ، وماتا في الأسر ، وراح يهدم حلب ، ثم كف عن هدمها وتوعد من يسكنها فارتحل عنها الناس .

ولا يضاهي فعل انطياخوس هذا سوى ما فعله اوغسطس قيصر بن ميوخس . فقد مر بحلب ولم يرض بسكنائها وتجاوزها الى موضع مدينة قنسرين ، فامر جنده ان يمسكروا فيها وبنائها ، وسماها مدينة المسكر ، يقول ابن انديم : ( ونقل الأسواق من حلب اليها : ولم يبق بحلب الا من لا حاجة للمسكر به ، وكانت هذه أعظم من فعل انطياخوس ) ، بل انه ساق الى قنسرين عين المباركة التي كانت تسقي حلب .

لقد سقنا أغلب النصوص التي تنسب بناء حلب الى بطليموس لاغوس «او الاريب» ، او سلوقس نيكاتور ، لنبين ان المدينين المذكورين هما حديثا عهد بالنسبة لمن تقدمهما . وان علم الآثار يؤكد وجود حلب باسمها الحالي قبل هذا التاريخ ، ولا بد ان سلوقس وهو الأرجح هو الذي أعاد بناءها وحركة الحياة اليها .

وسوفاجيه يقف طويلا عند هذا العهد الهيلينستي ، وهو يعدد في تاريخ حلب ثلاث مراحل حضارية وثقافية مرت على المدينة : ١ - الحضارة الفابرة ٢ - الحضارة الهيلينستية ٣ - الاسلام . والى المرحلة الثانية يعيد سوفاجيه النصيب الأوفى في تشكيل المدينة . يقول : ( ان عهد السلوقيين يمكن أن يعتبر بجدارة وحق العهد الحاسم في تاريخ حلب ) . ذلك لأنه في رايه هو الذي أوصل حلب الى الوظيفة المدنية بشكل قطعي ، ورسخ مصيرها بصورة حاسمة .

وعلى الرغم من أن سوفاجيه يؤكد أن لحلب ماضياً طويلاً قبل أن تدخل التاريخ ، وأن آثار التجمع السكاني الأول لأهل حلب يجب أن يفتش عنه في تل العقبة الذي يقوم على حافة وادي قويق ، فإن سوفاجيه ينفي بتعصب غريب للحضارة الهيلينستية أي أثر لما قبل أو بعد هذه الفترة : يقول : ( ان حلب لم تحتفظ بشيء من حضارات العصور العظيمة الآسيوية ، أو انها احتفظت على الأقل بأشياء بسيطة مثل اسمها ، ولا شيء غير ذلك ) .

أما العهد التي تلت « الزمن اليوناني »، أي الاسلام ، فإنها لم تقدم شيئاً حضارياً لهذه المدينة . يقول : ( ان الاسلام في تاريخ حلب الطويل لم يكن الا حادثاً عرضياً ) . . . ويبلغ به التعمص والتعامل أقصاهما حين يقول : ( ان العصر الاسلامي لم يقيم بأي اسهام ايجابي ، انه سارع في انحطاط هذه المدينة . . ان العصر الاسلامي لم يفعل شيئاً سوى تفكيك كل ما كان حتى ذلك الوقت مبنياً بصورة متجانسة ) .

من الغريب أن يسوق التعمص سوفاجية الى تجاهل تأثير الحقب الطويلة العربية والاسلامية الممتدة الى اليوم ، وإلى رد النظام المعماري في المدينة الى الاطار المادي للحضارة الهيلينستية والرومانية ، يقول : ( فليست أجهزة التجمع السكاني العربي المسلم الحياتية الا نسخاً للأجهزة الحياتية للمدينة الهيلينستية ، وهكذا يكون انشاء مدينة Bérée وكأنه الحدث الرئيسي في تاريخ حلب ) .

لكن ما جاء به سوفاجية لا يلبث أن يتداعى أمام الفرضيات الأكثر صحة ، والآثار ، والواقع الذي لا يمكن تجاهله . فليس ثمة ما يؤكد أن تل العقبة هو مكان التجمع الأول للعلبين ، والفرضية الأكثر قبولاً وصحة هي أن المغائر في حلب هي الموقع الأول لسكنائهم ، بل لسكنى الانسان العلبى في العصر الحجري . وفي حلب حي خاص يعرف بالمغائر لكثرة المغاور فيه . وهذه المغاور المنتشرة في تلة السودا « المغارة الجديدة » والمادي ، والخناقية « السريان » والشيوخير ، وسراذيب القلعة . . ربما كانت متصلة مع بعضها .

يقول خير الدين الأسدي : ( أما مغائر حلب فبلدة تحت بلدة ، وبلدة كبيرة لا يعلم العلم حتى يومنا هذا مدى امتدادها ، ومدى اتصالها . ويقربها حي الكلاسة ورد ذكره في لوحات ماري سنة ٢٨٥٠ ق م بلفظ « كلاسو » ولقد تيسر لي الدخول الى كبرائها ، اعني المسماة المغارة الجديدة المسدودة الباب الآن ) وقد حاول الأسدي مع لفيف من اساتذة المعهد العربي الفرنسي اكتشاف احداها .

ويصف الملامة الأسدي جوف المغائر - وكان قد ربط نفسه بحبل وأنزله طلابه الى المغارة وسار فيها ما سارت به العبال - فيقول : ( هذه الدماليز المتشعبة تشعب المروق في الجسد ، وكل شعب يتشعب ، وفروع الشعب تتشعب ، واثار كل مسافة غير منظمة غرفة منقورة بالعجر ، واثار نقرها ماثلة في جذرائها الحوارية وفي سقفها ، نعم تمتعوا أيضاً بما في كل غرفة أو مخدع من دكة أو مصطبة كان ينام عليها سكان حلب في عهدهم السحيق ، عهد المصور الحجرية ، ثم رأينا في السقوف قوافع على نحو ما في « سوق الزرب » على مسافات بعيدة ومعظمها مردوم ، كانت مهمتها أن تأذن للهواء والنور كما أن مهمتها الدخول الى المغائر والخروج منها ، وهذه الدواسة الباقية حتى اليوم تتحدث أن المداخل والمخارج من الباب الأصلي البعيد ) . وهنا تنتهي العبال بالأسدي فينتهي الوصف ، ويعود أدراجه مهتدياً في ظلمة ليل المغائر بالعبال .



كتب سوفاجية : ( تدخل حلب سجل التاريخ منذ القرن العشرين قبل الميلاد باسمها  
الراهن ، ولما كانت في ذلك العهد عاصمة استلزم هذا أن يكون لها ماض قديم ، على  
أن منبتها يضيئ في دياجير الزمن ، فنحن أمام إحدى أقدم مدن العالم ) .

لكن حلب تدخل التاريخ قبل هذا الزمن ، وما كتبه سوفاجيه كان قبل أن تجري  
حفريات ماري قرب البوكمال ، وألاخ قرب انطاكية ، وأور جنوبى العراق ، وقبل  
اكتشاف مدينة ايبلا في تل مردوخ قرب حلب .

ففي لارسا Larsa واسمها الآن سنكرة أثران يرجع عهدهما الى ٢٠٣٦-٢٠٤٧م  
جام في الأول : ( الى عشتار Ishtar الحلبية أنا وردسين Warad-sin ملك لارسا ) . وجاء  
في الثاني : ( الى عشتار الحلبية : ابنة البكر ) .

وفي الرقم المارية أن زمريليم ملك ماري زار حلب وأهدى تمثاله البرونزي الى  
حدد الله حلب وكتب عليه :

Muzi - Im - Ri - Li - Im - Salam - Svan - Nail - Addad - Ha - La - Abki - U - Se - Lu - U  
أي : ( زمريليم منح تمثاله الى الاله حدد محبوب حلب ) . وكذلك يرد اسم حلب في رقم تل  
العمارنة . ومن الواضح أن اسمها في رقم ماري : حا - لا - اب « حلب » Ha - La - ab  
أما كي أو كو فملحق خاص بالملكية على معنى المحل أو البلد ، وأثار ماري تذكر  
حلب في القرن الخامس والعشرين قبل الميلاد ، وكثيراً ما كان ملوك ماري وملوك حلب  
يتبادلون الهدايا ، منها أن ملك ماري أرسل أسطوانة ختم كبيرة من اللازورد الأزرق كتب  
عليها : ( ائى ياريليم ملك حلب ) . وياريليم هو أقدم من عرفنا من ملوك حلب ومعنى  
اسمه « غوث الاله الجليل » .

والرقم الأثرية المختلفة تذكر حلب باسماء متقاربة في اللفظ :

ففي الآثار المصرية تذكر باسم « حلبو » و « خالوبو » و « حلب كو » و « حيلبون »  
و « حرب » .

وفي الآثار العثية تذكر باسم « حلب » و « حلباس » و « حلبا » و « حالاب » .

وفي الآثار الأكديّة تذكر باسم « حلابكي » .

وفي الآثار الآشورية تذكر باسم « خلمان » أو « حلوان » .

وفي الآثار الآرامية تذكر باسم « حلب » وقد ورد اسمها في المعاهدة التي عقدها آشور  
نيراري مع موتوايلو ملك أراباد الآرامي « تل رفعت » سنة ٧٥٠ ق م تقريباً .

وفي الآثار السومرية تذكر باسم « حلب » و « حلابا » .

وشمة أشكال متقاربة في اللفظ في رقم أثرية أخرى ، لكنها كلها تصدر عن الاسم  
الذي تعرف به المدينة الآن وهو « حلب » .

ان أول ذكر لحلب - نعرفه حتى الآن - كان قبل الفتح الحثي بـ ٣٨٠ سنة ، أي نحو ٢٢٠٠ ق م وذلك في نوحات ماري ، وفيها نجد أن تجارا ماريين ساروا الى كركميش « جرابلس » ومنها الى حلب فأوغاريت « رأس شمرا » فكانس في الأناضول ، وذلك يعني أن حلب في هذه الفترة كانت مركزاً تجارياً عامراً ، ربما لا شك فيه أن وجودها يرجع الى أبعد من ذلك .

وهذا يؤكد أن مدينة حلب نشأت سامية ، ونحن اليوم في انتظار أن تقرأ لوحات ايبلا لعلها تلقي ضوءاً أقوى على نشأة حلب .

هكذا تفرق حكاية حلب ونشأتها الأولى في دياجير ما قبل التاريخ .

لقد دثرت أترابها : بابل وماري وأوغاريت وايبلا ، ودثرت مدن بنيت بعدها . وبقيت حلب وحدها تمد جذورها في ليل الزمن ، وترفع رأسها نحو الشمس في كل صباح .

أخنى الزمان على لداتها ، وما تزال الدمام تجري في عروقها ، والحياة في أماسيها ، عصية على النكبات والخطوب ، منيعة على الغزاة والطفاة .



- ٢ -

وكما تفرق حلب في اليل الزمن فانها تفرق في ليل اللغة . ولا بد قبل التمرض الى تحليل كلمة حلب أن نستعرض أسماءها الأخرى التي عرفت بها ، ولم يبق منها غير الشهباء تقرن غالباً بالاسم الأصلي «حلب» فيقال : حلب الشهباء .

« الشهباء » وصف انتقل على مر الزمن من الوصفية الى العلمية ، مثل ورقام يطلق على الحمامة ، وحلب معروفة بأرضها الحوارية وحجارتها الكلسية البيضاء . والشهباء بياض يصده سواد ، ويقول ابن شداد : انها توصف بالشهباء والبيضاء ، ومثل ذلك يقول صاحب معجم البلدان لكن أحداً لم يستعمل الصفة الثانية ، ولربما كانت مجرد توسع في الوصف .

وتل القلعة حواري أشهب ، وعليه تقوم القلعة . ويرى ابن جبير أن أول ما لقب بالشهباء هو القلعة ، ثم انتقل الوصف الى حلب من قبيل اطلاق الجزم على الكل .

« والشهباء من الكتائب العظيمة الكثيرة السلاح » ولربما اطلق عليها الشهباء أيضاً لاشبهة حجارتها ، وانما لأنها كانت منيعة يصطدم بوجودها الغزاة ، وكثير هم الذين غزوها ، والى هذا الرأي نميل ، ومهما يكن فالشهباء صفة عربية . سماها بها العرب . أما ما ينقله الكس رسل عن الأسطورة الخرافية ، والذاكرة الشعبية ، بأن الشهباء بقرة غريبة بلونها وخوارها في قطع ابراهيم «س» كان يحلبها ويعلم الفقراء ، فيقال « حلب ابراهيم الشهباء » فلا تقوم على أساس ، لأن المباراة بلفظها وتركيبها عربية ،

وعلى الرغم مما يقال بأن إبراهيم «ص» في رحلته الكبرى من أور الى فلسطين قد مر بموقع حلب ، وله فيها مقامان : أعلى في القلعة ، وادنى في حي باب المقام ، وإن مجال حركته كان يمتد ما بين فلسطين جنوباً وحلب شمالاً ، فإن ذلك لا يفيد في اثبات هذا الرأي .

\* \* \*

وحين جدد السلوقيون ملوك سورية بناء حلب سموها « بيروا » ، وجاء في زبدة الحلب لابن العديم : ( وكان اسم حلب باليونانية « باروا » ، وقيل ( بيروا ) وذكر أرسطاطاليس في كتاب الكيان : أنه لما خرج الاسكندر لفصد دارا الملك ومقاتلته ، كان أرسطاطاليس في صحبته ، فوصل الى حلب ، وهي تعرف بلسان اليونانية « بيروا » ولما تحقق أرسطاطاليس حال تربتها وصحة هوائها ، استأذن الاسكندر في المقام بها ، وقال له : ان بي مرضاً باطناً ، وهواء هذه البلدة موافق لشفائي ، فأقام بها فزال مرضه ) .

ويقول سوفاجيه : ( لقد شيد سلوقس نيكاتور مدينة جديدة على موقع حلب سنتي ٣٠١ - ٢٨١ سماها « بيريه Beree أو بيروا Beroia وهي اسم لموضع في مقدونيا » . يقول الطباخ : ( وفي سنة ١٠٧ أو ١١٧ م أمر الإمبراطور تراجان اللاتيني بضرب السكة في حلب ، فشرعوا فيها وكان مرسوماً على أحد جانبيها صورة الإمبراطور ، وعلى الجانب الآخر ( برويا ) وهو اسم حلب بالقلم اليوناني ) ، وهكذا حتى العهد الروماني كانت تعرف في المعاملات الرسمية وكتب البيعة للنصارى باسم « بيروا » . ويذكر الأسدي أنه اتصل ببعض مطارنة الطوائف - الروم الأرثوذكس ، الكاثوليك ، الأرمن الأرثوذكس - في حلب فأفادوا بأنهم كانوا أو ما زالوا يوقعون باسم « مطران بيريا » .

لكن اسمها لدى العامة ظل « حلب » .

\* \* \*

وإذا كان مطارنة المسيحيين يسمونها « باروا » فإن اليهود يطلقون عليها اسم « متا محسيا » و « آرام صوبا » و « صوبة » .

و « متا » تعني مدينة ، و « محسيا » مركبة مزجياً من محسة وتعني ملجأ ، و « يه » وتعني يهوه : الله فتكون مدينة ملجأ الله .

ولربما سميت باسم مدينة في العراق . وينقل الأسدي عن « محنة يهوده » أن أول من أطلق على حلب متامحسيا هو الحاخام يهوده قاصين الحلبي المتوفى سنة ٥٥٤٤ لآدم - كما على لوح قبره - أي سنة ١٧٨٤ م ) .

و « سورا » مدينة في منطقة بابل تقع على استنق « سوريا » كان فيها معهد ديني يهودي ، حدث فيها وباء لم يرفع الا بعد أن نصح أحد الأخبار سكانها بتفسير

اسمها الى « متامحسيا » ثم نقل هذا الاسم فأطلق على حلب لما اشتهرت به من علم ومحافل دينية وصلاح .

وجاء في تحف الأنبياء : أما اليهود فانهم يقولون ان أول من بنى هذه المدينة بنو آرام ويسمونها « آرام صوبا » ( مستدلين بما ذكر في التوراة في صموئيل الثاني الاصحاح الثامن :

( وضرب داود هدد عزر بن رحوب ملك صوبة حين ذهب ليرد سلطته عند نهر الفرات ، فأخذ داود ألفاً وسبع مائة فارس وعشرين ألف راجل ، وعرقب داود جميع خيول المركبات ، وأبقى منها مائة مركبة ، فجاء آرام دمشق لنجدة هدد عزر ملك صوبة ) . نقلنا هذا المقطع من الكتاب المقدس طبعة المطبعة الأميركية بيروت ١٩٥١ ، أما العبارة التي نقلها الطباخ عن تحف الأنبياء فهي : ( انه لما نزل داود الى الفرات ضرب حاتا تيشر بن ريجوبا ملك آرام صوبا ) وعلى الرغم من الاختلاف الظاهري في رسم الأسماء في المبارتين ، الا انها واحدة ، ومتفقة لفظاً ودلالة .

ويناقش الطباخ مؤلف أعلام النبلاء هذا الزعم بقوله : ( ان هذا الوادي الذي ضرب به الآراميون هو بين الجبول وسبت ، وهو شرقي الجبول من جهة الجنوب ، والدليل على ذلك ان لفظ سبت أقرب للفظ « صوبا » من حيث مخارج الحروف ، بخلاف لفظ حلب ، وسبت مدينة عظيمة آثارها موجودة الى الآن ) . وهكذا فمدينة آرام صوبا - كما يرى الطباخ - هي مدينة سبت ، قرب بلدة الباب حانيا وليست هي حلب . وينقل الطباخ عن أحد الحاخاميين الاسرائيليين أنه رأى في قلعة حلب حجراً مكتوباً عليه بالعبرانية : « أنا ايواب بن سيرويا أخذت هذه القلعة » . وايواب هو قائد جيش داود النبي « ص » قبل التاريخ المسيحي ، ١٨٥٠ - ١٧١٠ ق م ، واستمرت بأيديهم الى أن أتى الملوك البابليون وتعاربوا مع السريان وأخرجوهم منها سنة ٦٦٠ ق م .

وهذا الادعاء لا صحة له فلا وجود لمثل هذا الحجر في قلعة حلب . يقول الطباخ : ( بحثت كثيراً عن هذا الحجر فلم أجده له أثراً )

يقول الكس رسل : ( ويبدو أن إطلاق صوبا على حلب مشكوك فيه ، ومضطرب جداً ) .

ويرد دوسود R. Dussaud أن « صوبا » تقع جنوبي حماة ، وهو رأي تدعمه الوثائق الأثرية . ومن الأرجح أن هذا الاسم أطلق على حلب بعد اندثار مملكة صوبة .

★ ★ ★

وفي رقيم أكدي يرجع الى نرم سين Naram Sin ٢٥٠٧ - ٢٤٥٢ ق م ما ترجمته : « قديماً لم يكن بقدرة ملك من الملوك أن يكتسح ارمان وابلا . شق « نركال » الاله له طريقاً وأعطاء « ارمان » و « ابلا » ، نرم سين ظفر على ارمان وابلا » .

وهذا الاسم قريب جداً في لفظه من «حلوان» الذي يطلقه الآشوريون على حلب.  
كما أن هنالك رقيماً آخر حورياً سوبرياً يدعى: «أرمان» بلفظ «حلبابا» و «ابلا» بلفظ  
«ابلابا» .

\* \* \*

وينقل الطباخ عن الدر المنتخب أن الصابئة تسمى حلب «مابوغ» وقال: كانت  
حلب تعرف بمدينة الأخبار عند الصابئة . ووجد في كتاب بابا الصابي الحرائي في المقالة  
الرابعة في ذكر خروج الحبشة وفسادهم في البلاد : ( وينزل الفرات ٥٥ من مدينة  
الأخبار المسماة مابوغ : وهي حلب مدينة الأخبار ، يأتي رجل سلطان يحمل بك ويعلي  
أسوارك ، ويجدد أسواقك ، ويجري العيين التي فيك ، وبعد قليل يؤخذ منك ) .

لكن الغزي في نهر الذهب يرى أن مابوغ أو ما برغ هي منبج ، ومثل هذا الوهم  
وقع في اسم يره بوليس ، حيث توهم أنه أطلق على حلب ، وأثبتته منك الجغرافي الفرنسي  
في خارطة آشور . وقد دحض الغزي ذلك قائلاً : ( والصواب أن يره بوليس هو أشهر  
أسمي منبج القديمة في الدولة اليونانية ) . وجاء في الدر المنتخب نقلاً عن يعقوب بن  
القسطنطين في كتابه الذي وضعه في أخبار ملوك الرقيم : ( وفي سنة ٣١ من مولد لاري  
بن يعقوب بنت الملكة سمرين بناء عظيم القيوس الصنم في المدينة على شاطئ الفرات  
وأقامت له من الكهنة ٧٠ رجلاً وسمت تلك المدينة يره بوليس ، الذي تفسره مدينة  
الكهان وهي مدينة منبج المتيقة ) . ويؤكد ذلك ما قاله دوسو : يره بوليس هي التي  
يدعوها الآشوريون نابيجو Nappigu وتدعوها النصوص مابوج Mabbog .

\* \* \*

كثيراً من المدن السورية ردت اسمها الأصلي «حلب» أسماء أخرى يتمثل فيها  
مختلف التأثيرات والمتغيرات التي تمررت لها المدينة .

لا شك أن هذه المدينة السامية الموهلة في القدم إلى ما قبل النوي التاريخي ، تعمل  
اسمها منذ النشأة لفظاً سامية الأصل هي «حلب» .

ولا بد قبل العرض التحليلي العلمي لتسمية حلب أن نمر بالجانب الأسطوري  
والمداول بين العامة في تسميتها ، ويدفعنا إلى ذلك أنه ورد لدى بعض المؤرخين .

يقول ابن العديم في زبدة الحلب ( وكان الضعفاء إذا سمعوا بمقدمه «أي إبراهيم  
ص» أتوه من كل وجه ، من بلاد الشمال ، فيجتمعون مع من أتبعه من الأرض المقدسة  
لينالوا بره ، فكان يأمر الرعاء بحلب مامعهم طرفي النهار ، ويأمر ولده وعبيده باتخاذ  
الطعام فإذا فرغ له من ذلك أمر بحمله إلى الطرق المختلفة بأزاء التل ، فيتنادى الضعفاء  
«أن إبراهيم حلب» فيتبادرون إليه . فنقلت هذه اللفظة كما نقل غيرها فصارت اسماً لل  
القلعة ، ولم يكن في ذلك الوقت مدينة مبنية . . . فلما عمرت المدينة تحته سميت باسمه ) .



وثمة رأي آخر في تسميتها هو أن اسمها آرامي ومنه اللبن أو البياض ، سميت به لبياض تربتها أو لغزارة لبنها ، لكن تحليلا علمياً يمكن أن يلقي ضوءاً ساطعاً على الجانب اللغوي لكلمة « حلب » .

يرى الأب انستاس الكرملّي أن أصل كلمة حلب هو ل ب هو ل ب باعتبار أن جميع الألفاظ الثلاثية السامية هي ثنائية التركيب في أصلها الأول ، توجت بالحرف الحلقّي ح . والعودة إلى أصلها الثنائي « لب » والاعتدال بمعنى « اللب » في العربية يمكن أن يبين معناها . يقول : ( وعليه فمعنى مدينة حلب : المدينة الغصبة الأرض المكتنزة العراب ) .

إلا أن العودة إلى الآثار تعرض لنا أن لفظ حلب القديم جاء بتضعيف اللام « حلب » .

وفي مقدمة شريعة حمورابي قائمة بأسماء ٢٤ مدينة منها « حلبو » Khallabu .

والحيثيون دعوا أهل حلب « حلابيز » Hallapizail .

وفي رقيم Ri - Mi - Us الأكدي ورد اسم حلب باسم Hallab Ki ، وكما في رقيم أو موضع ، وكذا الرقم المارية المحفوظة في حلب وباريس تدعوها Hallap والتضعيف يكون تركيب اسم حلب ( حل - لب ) وفي آثار أخرى ( آشور ، شلمنصر ) تدعى به ( حل - وان ) و ( وان ) ملحقة خاص بالأعلام .

وهكذا فلا صحة لقول ابن المديني أن اسم حلب عربي وكان لقباً لقلعتها . يقول في الزبدة : ( اسم حلب عربي لا شك فيه وكان لقباً لقلعتها ، وإنما عرف بذلك لأن إبراهيم الخليل « ص » كان إذا اشتمل من الأرض المقدسة ينتهي إلى هذا التل فيضع به أثقاله ، ويبث رعاياه إلى نهر الفرات وإلى الجبل الأسود ) .

من هذه الإشارات انطلق العلامة خير الدين الأسدي في تحليله لكلمة « حلب » . أنه يبني على مقدمة أساسية علمية اعتمدها الكرملّي أيضاً وهي إعادة الألفاظ السامية إلى تركيبها الأصلي الثنائي ، ويخالفه فيما قال بأنها مفادة تفنيم التنويج .

لكن اسمها جاء على تمثال زمريليم ملك ماري والمهدى إلى « حدسد » إله حلب هكذا : حا - لا - ا ب كي فهل هي مركبة من ثلاثة أم من اثنتين ؟

يحسم الأسدي الأمر بقوله : ( لفظ حلب القديم هو « حلب » وإن شئت فارسم ( حل - لب ) فهو إذن كلمتان أصليتان هما حل و لب مزجتا معاً فكان منهما حلب ... كانت مضعفة ، وإن إزالة التضعيف محدث ، ونع إليه التسهيل في كلمة عم استعملها لتجري مجرى الثلاثي الطاقسي في معظم الكلمات السامية ) وهذا الحسم في التحليل اللغوي إنما يلجأ إليه كما يقول ( نزولاً عند ما يفرضه المذهب الثنائي الذي تعدد به مدرسة القرن العشرين ) . على أن الأسدي يوغل في الاستنتاج إلى حد التخيل ، فيتجاوز ما تسوقه الآثار حول ( حل - لب ) إلى ما يسوقه إليه خياله العلمي الغصبي ، وهو المعروف بانطلاقاته خارج حدود الحدس العلمي إلى حدود الحدس الصوفي ، والذي

نلمسه في الكثير من كتاباته . يقول : ( اني لأشم في الألب « يقصد لب » رائحة الجمع لأمر خطير لعله الحرب ، نعم هو الحرب ، فقد حدثتني عنه عشيرة الكلمة كثيراً فأنست به ، هذا الآن ظن ، لا يقين نستقبله ، لكنسه عندي ظن قوي يشارف تخوم اليقين ، ذلك أن لب أصلها رب بدليل الموازنة بين مدلول الكلمتين . فالراء - يانفس! صوت طبيعي للتعبير عن الكثرة . . . اننا اذا استثنينا اللغة المصريين القدماء في تسمية حلب: حرب لانجد أي نص أنري يورد الحرف الأصلي المبدل منه . . . اذن فقد اجتاز لفظ حلب المراحل الثلاث التالية :

- ١ - ( حل ر ب ) يمتوره الادغام فيقال : ( حر ر ب ) ٢ - ( حل لب ) ٣ - حلب .  
وقد سجلت الآثار لهجات الشعوب في المرحلتين الثانية والثالثة ) .

ولسنا نظلم الأسدي اذا قلنا انه خرج عن حدود التحليل العلمي ، فهو الذي يقول: عن ذلك : ( حق وحق ، وطن قوي ، هكذا كنت قلت ، وهذا تغيل نستقبله ، لا يسمد بحجج العلم ، انما تسمد المغيلة بتصوره ، ذلك أن الباحث على ابدال الراء لاما انما هو دلغ الأوانس آنذاك ، فلطفن الراء جرياً على شغ الأطفال بها حتى اليوم ) . مسع اعترافنا بأن بعثه في هذا المجال هو أعظم وأغنى ما كتب حتى الآن .

أما مدلول حلب ، فلا بد لمعرفته من العودة الى ثنائية اللفظة السامية ( حل - لب ) وحل : تعني المحل ، ونزول القوم بمحلة وهو ثقيض الارتحال ، ولها المدلول نفسه في العبرية اذا أبدلت اللام نوناً ، ومثل هذا الابدال معروف في العربية وسائر اللغات السامية ، وفي البابلية لفظة قريبة من حل هي « ألي » وتعني المدينة ، ومثلها في الأكديّة « ألو » وفي اللغلتين أبدلت الحاء بالهمزة .

أما « لب » فتعني التالّب والتجمع ، والقلب .

وقد وردت في العبرية والسريانية والأكديّة بمعنى القلب .

وعلى هذا يكون معنى حلب هو مكان التجمع والتالّب ، أو مكان القلب .

وكانت حلب مكان القلب بين ماري وايبلا وكركميش ويره بوليس وأوغاريت وآراسا وكانس وآراباد .

- ٣ -

قبل أن يلقي التاريخ أضواءه على منطقة التلال الصغيرة شرقي نهر قويق ، كانت حلب قائمة تستحم بأنوار الشمس ، وقد لمبت مع سورية الشمالية دوراً بارزاً في الأحداث التي شهدتها المنطقة ، فقد كان امتلاكها يؤكد للفراتة في حمى الصراع المستمر الاشراف على ممرات طوروس ومخاضات الفرات ولمريق مصر . كانت القلب ، وكانت نهاية السهم في مسارات القوى الغازية :

الحثيين الذين اجتازوا اليوسفور من البلقان باتجاه الأناضول حوالي ٢٠٠٠ ق م .  
والحوريين الزاحفين من القفقاس باتجاه الجنوب الغربي والذين انضم اليهم الميثانيون .  
والمصريين الذين تقدموا نحو الفرات عام ١٥٣٦ ق م ، وبلغ الغزو أوجه في عهد  
تخوتمس الثالث ١٤٨٣ ق م حتى بلغ كركميش ونهاريا .

والاشوريين أكبر قوة عسكرية تجتاح منطقة ما بين النهرين عام ١٢٨٠ ق م .  
والآشيين الذين اجتازوا اليوسفور وأدالوا بحركة صاعقة الامبراطورية الحثية  
حوالي عام ١١٨٠ ق م .

والساميين الذين قدمت موجاتهم من انجزيرة العربية .  
والميديين والفرس والسيت الهابطين من ايران .  
والبابليين الثائرين الذين احتلوا نينوى ودمروها وزحفوا نحو الفرات يبسطون  
نفوذهم على شمال سورية .

وفرس قورش الذين أسسوا باحتلالهم لسورية وقضائهم على بابل عام ٥٣٩ ق م  
امبراطورية واسعة الحدود ، ودفعهم طموحهم الى الاحتكاك العسكري بالمدن الاغريقية .  
والاغريق الذين اكتسحت جيوشهم بقيادة الاسكندر المكدوني منطقة شمال سورية  
فيما اكتسحت من بلاد .

لكن موقع حلب في طريق الغزوات المتعاقبة لم يعد عليها بالوبال ، وانما أدى لها  
خدمات حسنة ، وكان أحد أسباب استمرار وجودها ، فقد أكد أهميتها الاستراتيجية  
والتاريخية من جهة ، ولم يجعلها محط رحال الغزاة من جهة أخرى ، إذ لم يتخذها أحد  
من الملوك القادمين من الشمال أو الشرق أو الجنوب سكناً له ، ولم يكن قصر المرحبان في  
المهد الفارسي نفسه في موقع حلب وانما في موقع قريب من بلدة الباب . وانطياخوس  
ملك الروم غزاها وهدم قسماً منها ثم رحل . وأوغسطوس قيصر بن ميوخس من بها وعسكر  
في موقع قنسرين ، وكسرى قباد ، كما يذكر ابن العبري في تاريخه ، افتتحها في عهد  
الدولة الساسانية ثم رحل ، كما افتتحها كسرى بن هرمز في عهد الدولة الثامنة ولم يستقر  
فيها . . . وغيرهم من الملوك الذين اكتسحت جيوشهم حلب ، أو مروا بجانبها ولكنهم لم  
يتخذوها سكناً لهم .

هكذا شهدت حلب فترات نهوض وسيطرة ، أو خمول ونسيان ، لكنها استمرت في  
الوجود ، وأفادت من مختلف التفاعلات السياسية التي مرت على المنطقة لتحافظ على  
بقائها ، وتؤكد استمراريتها وتصبح في العهود العربية الاسلامية فيما بعد المدينة  
الأولى في شمال سورية .

هذه حلب .

أقدم مدينة في التاريخ

حلب ..

وأنت التي حضرت ولادة التاريخ ، وعرفت في طفولته وشبابه ، تشهدينه في كهولته .

حلب ..

وأنت أقدم مدينة معمورة في العالم ، تتنفس الحياة ما بين المغاور الحوارية والقصور الاسمنتية .

كلما عسكر أمام أسوارك غاز ارشقية بسهام الحضارات التي ساهم أبناؤك في صنعها ، وارفمي في القلعة شاهداً جديداً على رحيله أو انهمازه .

وكلما هز طاع في وجهك السيف ، يسفك دماء أبنائك ، ويزرع الفساد ، وينهب ، ثم يتفنى بشماعات المجد ا وأمام بابه بسجد المداحون يباركون طفليانه بزيم الشمر ، احفري له بئراً في ثراك ، يهوي فيه عبر طبقات الأرض والتاريخ ، الى حيث استقر الطفلة الذين سبقوه .

هلكوا .. وعشت

ودثروا .. وبقيت

ونُسوا .. وخلدت

وستظل شمس الحضارة تشرق على وجهك التاريخي الناضر، وأهلك الذين مازالوا يجبلون حماة الزمن الأسود ، يصنعون منه حياة وتاريخاً .

وستظل ذكاء في كل شروق وغروب تغسل أقدامك الحوارية ، وقلمتك الشامخة بأشعتها الدافئة .

حلب - عبدالفتاح قلمجي

□ هوامش ومصادر :

أما الحوادث التي ذكرها ما بين ٦٤١ - ٩٢٢

فهي منتحلة أيضاً لبعض مؤرخي حلب . مطبوع

في المطبعة الأدبية بروت عام ١٨٨٠ م .

د - تاريخ ابن العليم - عن حلب - ولد عام ٤٨٣ هـ ،

ولا يعرف عنوان الكتاب .

ه - حضرة النديم من تاريخ ابن العليم : ابن حبيب

الحلي المتوفى عام ٨٠٨ هـ ، وهو مختصر عن

زبدة الحلب .

١ - كتب الفتح حول حلب :

ا - بغية الطلب في تاريخ حلب : جمال الدين بن العديم

متوفى عام ٦٦٠ هـ ويقع في أربعين جزءاً .

ب - زبدة الحلب في تاريخ حلب : جمال الدين بن

العديم ، وهو مختصر بغية الطلب ومترتب على

السنين حتى عام ٦٤١ هـ .

ج - نعل الأنبياء في تاريخ حلب الشهباء : هو زبدة

الحلب نفسه انتحلها الطبيب بيتشوف الجرماني ،

الاسلامي ، الى نهاية ١٣٢٥ هـ . الانقلاب  
العثماني . . القسم الثاني ويقع في ٤ مجلدات  
وذكر فيه تراجم اعيان الشهباء من وژءاء وامراء  
ومحدثين وفقهاء وادباء . . الخ . ولا يذكر الا  
من ولد في الشهباء او توفي فيها .

ق - طرائق النديم في تاريخ حلب القديم ، ولطائف  
الحديث في تاريخ حلب الحديث : ميخائيل انطون  
الصقال ، وهو فسمان : الاول عن سودية قبل  
الطوفان وحسب المسيح ويقسم في ٣ اجزاء  
والثاني من المسيح الى العصر العاشر .

ر - ثلاث مقالات منفصلة ، وكتاب ، كلها بعنوان حلب:  
للملحة غير الدين الاسدي ، متوفى عام ١٩٧١ .

س - اقدم ما عرف عن تاريخ حلب : صبحي الصواف .  
A — Sauvaget : Alep.

B — Russel : Natural History of Aleppo.

C — Baurain : Alep autrefois - Aujourd'hui.

D — S. Saouaf : Alep - Guide du visiteur.

٢ - مصادر اخرى للبحث بالافاضة الى بعض ما جاء في الفقرة ١

ا - معجم البلدان : ياقوت الحموي .

ب - معجم الخارطة التاريخية للممالك الاسلامية :  
امين واصف .

ج - دائرة المعارف الاسلامية .

د - تاريخ سودية : الطران الدبسي .

هـ - اساطير الاولين : لبرليل ميخائيل .

و - خطط الشام : محمد كرد علي .

ز - نشوء اللغة : الاب انستاسي الكرملي .

ح - كتاب البلدان : ابو بكر احمد بن محمد الهمداني  
المعروف بابن الفقيه .

ط - مقدمة لدراسة لغة العرب : عبدالله الحلالي .

ي - اتجاه الموجات البشرية : محي الدين الخطيب .

ك - التنبيه والاشراف : السعودي .

ل - المسالك والممالك : ابن خردادبة .

م - الاعلاق الطهرة : ابن شداد .

ن - تاريخ اللغات السامية : اسرائيل ولفسون .

س - القاموس المحيط : الفيروزبادي .

ع - مجلة العاديات السورية .

ف - مجلة المشرق .

ص - مجلة الفصاد العلية .

ق - مجلة سومر .

ر - مجلة المجمع العلمي العربي .

و - الزبدة والضرب في تاريخ حلب : رضي الدين محمد  
ابن العنجلي ، متوفى عام ٩٧١ هـ .

ز - الدر المنتخب في تاريخ حلب : علاء الدين بن  
خطيب الناصرية ، متوفى عام ٨٤٣ هـ ، ويقسم  
في مجلدين .

ح - المنتخب من الدر المنتخب : احمد بن محمد الشهير  
بالالا ، متوفى عام ١٠٠٣ هـ وولده محمد ، متوفى عام  
١٠١٠ هـ . ويقع في مجلدين .

ط - كنوز الذهب في تاريخ حلب : موفق الدين  
ابو ذر ، متوفى عام ٨٨٤ هـ ، وهو تذييل على  
كتاب الدر المنتخب .

ي - الكواكب المضيئة : ابو ذر بن الرهان .

ل - در العجب في تاريخ حلب : محمد بن ابراهيم  
المشهور بابن العنجلي ، متوفى عام ٩٧١ هـ ، وهو  
ليس خاصة باعيان الشهباء ، وانما يترجم لمن  
نزلوا بها .

ل - شفاء السقيم بايات ابراهيم : محمد بن احمد  
الالا ، متوفى عام ١٠١٠ هـ تعرض فيه لحكام حلب  
من الصحابة الى زمن ابراهيم باشا .

م - انعاش الروح بمآثر نصوح : ابراهيم بن احمد  
المعروف بابن الاا الحلبي متوفى عام ١٠٣٠ هـ ،  
ويتحدث عن وقائع نصوح باشا حين ولايته على  
حلب مع عسكر الشام .

ن - الدر المنتخب في تاريخ مملكة حلب : ابو اليمين  
الديروني متوفى عام ١٠٤٦ هـ ، والنسب الى  
محب الدين ابي الفضل محمد بن الشعنة ،  
والمنتقى من كتاب نزهة النواظر في رؤى المناظر  
تأليف محمد بن الشعنة ، متوفى عام ٨٩٠ هـ .

س - معادن الذهب في الاعيان الذين تشرفت بهم حلب:  
ابن عمر العرقي ، متوفى عام ١٠٧١ هـ ، وهو  
ذيل لدر العجب ، ترجم فيه اعيان عصره .

ع - تاريخ عبدالله مبرو : متوفى عام ١١٨٤ هـ ، لم  
يكمله المؤلف ، وانحيدت اليه تراجم هذه .  
بفسده .

ف - نهج الذهب في تاريخ حلب : الشيخ كامل الغزي ،  
متوفى عام ١٩٣٣ ، ويقع في اربع مجلدات طبع  
منها ثلاثة .

ص - اعلام النبلاء بتاريخ حلب الشهباء : الشيخ محمد  
راغب الطباخ ، متوفى عام ١٩٥١ . ويقع في سبعة  
مجلدات ، قسمه الى مقدمة وقسمين ، ذكر في القسم  
الاول من ملك حلب تولاهما من ١٦ هـ . الفتح



# أَسْمَاءُ الْمَصَادِرِ

صلاح الدين الزعبلاني

بسطنا القول في الفصل السابق ، على المصادر وجمعها ، فما القول بعد ، في أسماء المصادر وجمعها ؟ اسم المصدر هو ما دل دلالة المصدر على الحدث وجنسه ، ولا يعني بعد أن تكون الدلالة مباشرة أو غير مباشرة ، كما في قولهم : المصدر مدلوله الحدث واسم المصدر مدلوله اللفظ الدال على الحدث ثم لا يعني الفرق ما بينهما في المعنى من حيث أن المصدر دال على الحدث باعتبار صدوره عن الفاعل المنسوب إليه ، وإن اسم المصدر دال على الحدث من حيث هو ، دون ملاحظة تعلقه بالنسب إليه . قال الرضي : ( الحدث أن اعتبر صدوره من الفاعل ووقوعه على المفعول سمي مصدراً ) وإذا لم يعتبر من هذه الحيثية سمي اسم مصدر . وجاء شرح ذلك في ( بدائع الفنون ) قال ابن القيم : ( وأما الفرق المعنوي فهو أن المصدر دال على الحدث وفاعله . فإذا قلت تكليم وتسليم وتعليم ونحو ذلك ، دل على الحدث ومن قام به ، فبدل التسليم على السلام والمسلم ، بكسر اللام المشددة ، وكذلك التكليم والتعليم . وأما اسم المصدر فأنما يدل على الحدث وحده ، فالسلام والكلام لا يدل لفظه على سلم ومكلم ، بخلاف التكليم والتعليم ، فاسم المصدر جردوه لجرد الدلالة على الحدث ) .

هذا من حيث الدلالة ، أما حيث اللفظ فقد قالوا أن المصدر هو الجاري على فعله الذي هو قياسه كالأفعال من أفعال ، والتفعل من فتل ، والانفعال من انفل ، والتفعل من تفعل . وأما اسم المصدر فإنه يخالف المصدر في عدم جريانه على الفعل الذي يجري عليه المصدر . فالسلام والكلام لا يجريان على فعلهما ، ومن هنا احتواء المصدر على أحرف فعله أو أكثر ، وخلق اسم المصدر من بعضها لفظاً أو تقديراً دون عوض .

## جمع أسماء المصادر

إذا صح ما تقدم في تعريف اسم المصدر فما القول في جمع أسماء المصادر ؟

الجواب عن هذا أن اسم المصدر في جمعه كالمصدر ، كلاهما في هذا الباب شرع واحد .  
فاسم المصدر لا يجمع ما دل على حدث الفعل وجنسه . فاذا جمع فقد فارق حدث فعله  
أو جنسه ، وأريد به مجرد الاسمية معنى أوداتا . فانظر الى ما جاء في شرح ديوان  
الحماسة ( ١١٧٧ ) ، قال المرزوقي : ( وقال آخر :

رأيت اليتامى لا تسد فقورهم هدايا لهم في كل قعب مشعب

وجمع الفقور لاختلاف وجوها ) . فقد جمع الشاعر ( الفقر ) على ( الفقور ) وعلى  
المرزوقي جواز جمعه باختلاف وجوهه ، كما علل لذلك في جمع المصادر . والفقر اسم  
مصدر . قال صاحب المصباح ( الفقير فعيل بمعنى فاعل ، قال ابن السراج ، لم يقولوا  
فقر بالضم ، استغنوا عنه بافتقر . والفقر بالفتح والضم لغة ، اسم منه ) فالفقر اذن  
اسم مصدر من الافتقار ، وهو دال على الحدث وجنسه ما لم يجمع . قال الشاعر :

ويعجبني فقري اليك ولم يكن : ليعجبني ، لولا محبتك الفقرا

وقد استشهد به صاحب المفردات فقال : ( الرابع الفقر الى الله المشار اليه بقوله :  
اللهم اغنني بالافتقار اليك ، ولا تفتقرني بالاستغناء عنك ، وإياه عنى بقوله : اني لما  
أنزلت الي من خير ، فقير . وبهذا ألم الشاعر فقال : ويعجبني فقري اليك ) .

فالفقر حين جمعه الشاعر فقال ( لاتسد فقورهم ) قد غنى به الحاجة فافقده  
حدثه وجنسه ، ولو أراد به قيام الحاجة وحدثها كما جاء في قول الشاعر ( فقري اليك )  
لامتنع من جمعه . قال الجوهري في صحاحه ( وأفقره الله من الفقر فافتقر ويقال سد  
الله مفقره أي أغناه وشد وجوه فقره ، وقولهم فلان ما أفقره وما أغناه شاذ لأنه يقال في  
فعليهما افتقر واستغنى فلا يصح التعجب منهما ) . وفي النهاية ( المفاقر جمع فقر على  
غير قياس ، كالمشابه والملاح ) ، وقد رأيت أن ثمة من جمع الفقر على فقور .

ومثال آخر ( الصلاة ) فهي في الأصل اسم مصدر من ( صلتى ) . قال صاحب  
الصحاح ( الصلاة الدعاء . . . والصلاة من الله تعالى الرحمة ، والصلاة واحدة الصلوات  
المفروضة ، وهو اسم يوضع موضع المصدر تقول صليته صلاة ولا تقل تصلية ) .

وقال صاحب الكلبيات ( ٢٢٣ ) : ( الصلاة هي اسم لمصدر وهو التصلية ، أي الثناء  
الكامل وكلاهما مستعملان ، بخلاف الصلاة بمعنى أداء الأركان ، فإن مصدرها لم  
يستعمل ) .

وجاء ( وأما صلتى صلاة وزكى زكاة ووصى وصاة ، وما أشبه ذلك ، فانها أسماء  
وقعت موقع المصادر واستغنى بها عنها ) ، وقال ابن سيده في المخصص ( ٨٥ / ١٣ ) :  
( اذا كانت الصلاة مصدراً ، وقع على الجمع والمفرد على لفظ واحد ، فاذا اختلف جاز أن  
يجمع لاختلاف ضربه ) .

فيتين بهذا أن الصلاة في الأصل اسم مصدر يقع على الحدث وجنسه ، وقد استغني به عن المصدر ، وحين سُمِّي به كانت الصلاة واحدة الصلوات المفروضة .

ومثال ثالث هو ( الكلام ) ، فانه اسم مصدر ، والمصدر التكليم . قال ابن جني في الخصائص ( ٢٣/١ ) : ( وذلك أن الكلام اسم من كلم بمنزلة السلام من سلم ، وهما بمعنى التكليم والتسليم ، وهما المصدران الجاريان على كلم وسلم ) . فقد نبه على أن ( الكلام ) اسم مصدر ، وانه بمنزلة ( التكليم ) وهو المصدر . وأردف ( فلما كان الكلام مصدراً يصلح لما يصلح له الجنس ، ولا يختص بالعدد دون غيره ، عدل عنه الى الكلم الذي هو جمع كلمة ) . فعمل الكلام والتكليم سواء من حيث اشتغالها على الجنس الدال على القليل والكثير ، لكن الجنس الذي انطوى عليه الكلام هو جنس ( الجمل ) لا جنس ( الفعل ) . قال ابن جني ( فالكلام اذا انما هو جنس للجمل التوام بمفردها ومثنائها ومجموعها ) . فذهاب ابن جني الى أن ( الكلام ) هنا اسم مصدر وانه بمنزلة المصدر ، انما جرى اعتباراً بما اعتد أصلاً ، لأنه قد عني بالكلام جنس ( الجمل ) لا جنس الفعل .

وقال أبو محمد عبد الله الخفاجي في سر الفصاحة ( ٢٤ ) : ( الكلام اسم عام يقع على القليل والكثير ، وذكر السيرا في أنه مصدر ، والصحيح أنه اسم مصدر ، والمصدر التكليم ، قال الله تعالى : كلم الله موسى تكليماً . ولعل أبا سعيد تسمّح في ايراد ذلك وقال مجازاً ) . أقول ما قاله الخفاجي في ( الكلام ) هو ما اعتد أصلاً ، لكن الذي عناه ، هنا أنه اللفظ المنطوق به . قال الخفاجي ( ٤١ ) : ( بينا فيما تقدم أن الكلام هو الصوت الواقع على بعض الوجوه ) ، وهو ما أراده ابن جني حين قال ( ٣٠/١ ) : ( الكلام في لغة العرب عبارة عن الألفاظ القائمة برؤوسها المستفنية عن غيرها ، وهي التي يسميها ، أهل هذه الصناعة ، الجمل على اختلاف تركيبها ) . فاذا أردت ما يدل على جمع الأحاد قلت ( الكلم ) والواحد الكلمة ، واذا أردت ما يدل على الجنس جنس الجمل التوام ، أجملاً ، قليلاً وكثيرها ، قلت ( الكلام ) فأغناك هذا عن الجمع . والكلام في الأصل اسم مصدر للفعل ( كلم ) . وليس بين ابن جني والخفاجي في حد الكلام الا اشتراط الافادة عند الأول وعدم اشتراطها عند الثاني .

### اسم المصدر اسم للحدث واسم للعين

يتبين مما تقدم أن اسم المصدر هو اسم للحدث حيناً ، وهو اسم للعين حيناً آخر ، كما عناه ابن جني والخفاجي حين عرفا ( الكلام ) ، ولا يعنيهما أيهما الأصل اسم الحدث أو اسم العين ، فقد ذكر الرضي في شرح الكافية اسم المصدر هو اسم العين المنقول الى الحدث ، اذ قال ( اسم المصدر هو اسم العين يستعمل بمعنى المصدر كقوله :

أكفراً بعد ردة الموت عني وبعد عطائك المائة الرتاعا

أي اعطائك . . والمعطاء في الأصل لما يملأ ) . فذهب الرضي بهذا الى أنه ليس ثمة اسم مصدر دال على الحدث الا واسم العين أصل له . وقد أكد صاحب المصباح أن

اسم المين في ( الكلام ) هو الأصل . وأن اسم ( الحدث ) فيه ، هو الفرع ، فقال : ( كلمته تكليماً والاسم الكلام . . والكلام في أصل اللغة عبارة عن أصوات متتابعة لمعنى مفهوم ، وفي اصطلاح النحاة ، هو اسم لما تركب من مسند ومسند اليه ، وليس هو فعل المتكلم . وربما حصل ذلك نحو : عجبت من كلامك زيداً ) . فالكلام الذي هو فعل المتكلم هو الفرع .

وإذا كان ما ذهب اليه الفيومي من أن ( الكلام ) في أصل اللغة ، هو أصوات متتابعة لمعنى مفهوم ، يعني أن اسم المصدر الذي على ( الحدث ) هو الفرع ، والدال على ( المين ) هو الأصل ، فإن في طبيعة نشوء اللغة وتوالد ألفاظها ، ما يؤيد هذا المذهب ويدعمه ، ولو أن مدار البحث لدى النحاة حينئذ أن اسم المصدر في الأصل ، هو اسم الجنس المراد به الحدث .

### اعمال اسم المصدر

ذهب ابن هشام في شرح شذور الذهب إلى ما ذهب اليه الفيومي ، من أن الأصل في اسم المصدر أن يدل على اسم المين ثم يراد به الحدث . قال ابن هشام ( ٤١٠ ) : ( اسم المصدر والمراد به اسم الجنس المنقول عن موضوعه إلى إفادة الحدث ، كالكلام والثواب . . ) وقال ( ٤١٢ ) : ( كالكلام فإنه في الأصل اسم للملفوظ به من الكلمات ، ثم نقل إلى معنى التكليم . والثواب فإنه في الأصل لما يشاب به الممال ، ثم نقل إلى معنى الإثابة ) وأردف ( وهذا النوع ذهب الكوفيون والبغداديون إلى جواز أعماله تمسكاً بما ورد ، نحو قوله :

اكفرا بعد رد الموت عني وبعد عطائك المائة الرقاها

وقوله :

قالوا كلامك هذا وهي مصفية يشفيك قلت صحيح ذاك لو كانا

ومنع البصريون فأضربوا لهذه المنصوبات ألفاظاً تعمل فيها ) .

وإذا كان البصريون قد أعملوا المصدر ولم يعملوا اسمه ، وهما في الدلالة على الحدث سواء ، فذلك أن المصدر دال على الحدث وفاعله المنسوب اليه ، واسم المصدر مقصور على مجرد الحدث ، كما أوضحناه . قال صاحب الكليات ( ٣٢٨ ) : ( وقيل المصدر موضوع للحدث من حيث اعتبار تعلقه بالمنسوب اليه على وجه الإبهام . ولهذا يقتضي الفاعل والمفعول ، ويحتاج إلى تعيينهما في استعماله . واسم المصدر موضوع لنفس الحدث من حيث هو ، بلا اعتبار تعلقه بالمنسوب اليه في الموضوع له ، وإن كان له تعلق في الواقع ، ولذلك لا يقتضي الفاعل والمفعول ، ولا يحتاج إلى تعيينهما ) .

أما الكوفيون فقد ذهبوا إلى جواز قيام اسم المصدر مقام المصدر ، وانزاله منزله ، كما ورد عن العرب ، وإن قلّ فقتضوا بأعماله . ولكل وجهة . وقد جاء في شرح الكافية

للرضي (١٨٩/٢) : ( ويعمل اسم المصدر عمل المصدر ، وهو شيان ، أحدهما ما دلّ على معنى المصدر مزيداً في أوله ميم كالمقتل والمستخرج ، والثاني اسم العين مستملاً بمعنى المصدر كقوله :

اكفرا بعد ردّ الموت عني وبعد عطائك المائة الرّتاها  
أي اعطائك ، والمطاء في الأصل اسم لما يُعطى ) . ومن ذلك قول الشاعر :  
إذا صحّ عون الغالِقِ المراء لم يجد عسيراً من الأمال الا ميسراً  
وقول آخر :

بعشرتكم الكرام تعدّ منهم فلا تزيّن لغيرهم الوفا  
ومن ذلك الحديث : من قبله الرجل امرأته الوضوء .

### الاسم المصدرى الجارى على أحرف الفعل

الأصل في اسم المصدر ، كما تقدم ، أن يخالف المصدر بخلوّه لفظاً أو تقديراً ، دون عوض ، من بعض ما في فعله ، وأن يطلق على اسم الحدث حيناً ، واسم العين حيناً آخر .

وقد أشار الأئمة الى أسماء مصدرية أخرى قد ساوت المصدر في حروفه ولفظه ، أو ساوت المصدر في حروفه وقاربت في لفظه ، وقد أطلقت اما على الحال التي حصل بها الفعل خالية من الحدث ، أو على اسم الذات من ذلك .

ف ( الطهور ) بضم الطاء للمصدر ، وبفتحها لما يُتطهّر به .

و ( الوضوء ) بالضم للفعل ، وبالفتح للماء يتوضأ . على أنهما جاءا بالفتح مصدرين أيضاً . ففي الكامل للمبرّد (٧٧/٢) : ( ولم يأت من المصادر شيء مفتوح الأول الا أشياء يسيرة ، قالوا : توضأت وضوءاً حسناً بالفتح ، وتطهّرت طهوراً بالفتح ، وأولمت بالشيء ولوماً بالفتح . وان عليه لقبولاً بالفتح ، ووقدت النار وقوداً بالفتح . وأكثرهم يجعل الوقود بالفتح الحطب ، والوقود بالضم المصدر ) .

وفي اصلاح المنعلق لابن السكيت من باب ( فمول ) بالفتح : ( وتقول توضأت وضوءاً حسناً بالفتح ) .

وفي أمالي المرتضى (٣٩٧/١) : ( وقد يجوز أن يكون الوقود بفتح الواو مصدراً ، وكذلك الوضوء بفتح الواو ، كما قالوا حسن القبول مصدراً وهو مفتوح الأول ، ولا يجوز في الوقود والوضوء بالضم الا معنى المصدر وحده ) .

وفي النهاية لابن الأثير ( لا يقبل الله صلاة بغير طهور بالضم ، التطهر ، وبالفتح الماء الذي يتطهر به كالوضوء بالضم والوضوء بالفتح . والسحور بالضم والسحور بالفتح .



وقال سيبويه : الطهور بالفتح يقع على الماء والمصدر معا ) . وجاء فيه ( ذكر الوضوء والوضوء ، فالوضوء بالفتح الماء الذي يتوضأ به ، كالفطور بالفتح والسحور بالفتح ، لما يفتطر عليه ويتسحر به . والوضوء بالضم التوضؤ والفعل نفسه . يقال توضأت أتوضأ توضؤاً ووضوءاً ، وقد أثبت سيبويه الوضوء والطهور والوقود بالفتح في المصادر ، فهي تقع على الاسم والمصدر ) .

وفي المصباح ( والوضوء بالفتح الماء يتوضأ به ، وبالضم الفعل . وأنكر أبو عبيد الضم وقال : المفتوح يقوم مقام المصدر كالقبول يكون اسماً ومصدراً ) .

فدلّ هذا أن ( الطهور والوضوء ) بالفتح مصدران واسمان كالوقود والولوع والقبول بالفتح . فإذا كانا بالضم فهما المصدران .

★ ★ ★

وجاء ( الغسل ) بفتح أوله للمصدر ، وبضمة لما يُغسل به أو للحال التي يكون بها الشيء مغسولاً ، ولكن جاء ( الغسل ) بالضم اسماً ومصدراً . قال صاحب المصباح ( غسلت الشيء غسلاً بالفتح والاسم الغسل بالضم ) . وفصل صاحب المصباح فقال : ( غسلته غسلاً من باب ضرب والاسم الغسل بالضم وجمعه أغسال ، مثل قفل وأقفال . وبمضهم يجمع المضموم والمفتوح بمعنى ، وعزاه إلى سيبويه . وقيل الغسل بالضم هو الماء الذي يتطهر به . وقال ابن القوطية : والغسل بالضم تمام الطهارة ، وهو اسم من الاغتسال ) . وتفصيل ما جاء في الأفعال لابن القوطية : ( وغسّل الشيء ، غسلاً بالفتح ، والغسل بالضم : ما يُغسّل به ، وهو أيضاً تمام الطهارة ) . فثبت بهذا أن ( الغسل ) بالضم اسم ومصدر . فإذا كان بالفتح فهو المصدر .

وكذا ( الطهر ) بالضم . قال صاحب المصباح : ( طهر الشيء من بابه قتل وقرب ، والاسم بالضم . ومنه قيل للحالة المناقضة للحيض طهراً بالضم والجمع أطهار ، مثل قفل وأقفال ) . فتأكد بهذا أن ( الطهر ) بالضم اسم ومصدر . فإذا كان بالفتح فهو المصدر .

والنقل بالفتح جاء مصدراً واسماً . قال الجوهري في صحاحه ( نَتَلَّ الشيء تحويلة من موضع إلى موضع ، والنقل بالفتح أيضاً الغف الخَلَقَ والنمل الخَلَقَ المرقمة ) لكنه أورد ( والنقل بالكسر مثله ، يقال جاء في نقلين له بالفتح ، وفي نقلين له بالكسر ، والجمع نقال ) .

وفي المزمع ( ١٩٦/١ ) : ( وفي كتاب ليس لابن خالويه : العامة تقول النقل بالضم للذي يتنقل به على الشراب ، وإنما هو النقل بالفتح ) . واستنصب الشيخ الحنبلي في بحر الموائم ( ١٠١ ) النقل بالضم أيضاً .

فثبت بهذا أن النقل بالفتح هو المصدر ، أما الاسم فقد يكون بالفتح أو بالكسر أو بالضم .

وجاء ( النصر ) بالضم مصدراً واسماً . ففي مفردات الراغب ( ونصرة الله للعبد ظاهرة ، ونصرة العبد لله هو نصرته لعباده والقيام بحفظ حدوده ورعاية عهده ، واعتناق أحكامه واجتناب نهيه ) . فجاء به مصدراً . وفي أساس البلاغة ( نصره الله تعالى على عدوه ومن عدوه نصرأ ونصرة ) فجاء به مصدراً أيضاً . وأكد ذلك صاحب التاج فقال ( نصر المظلوم نصراً ونصوراً ونصرة بالضم ، وهذه عن الزمخشري ) وجاء فيه ( ونصره منه نصراً ونصرة بالضم نجشاه وخلصه . وفي البصائر : ونصرة الله لنا ظاهرة ونصرتنا لله هو نصرتنا لعباده والقيام بحفظ حدوده ورعاية عهده وامتنال أوامره واجتناب نواهيه ) .

وقد جاء الجوهرى بالنصرة بالضم اسماً فقال ( نصره الله على عدوه ينصره نصراً ، والاسم النصر بالضم ) . وكذلك قال ابن سيده في محكمه الفيومي في مصباحه .

\* \* \*

وأكثر النصوص على أن ( الولاية ) بالفتح المصدر وبالكسر الاسم . ففي الصحاح : ( وقال سيبويه الولاية بالفتح المصدر ، والولاية بالكسر الاسم ، مثل الإمارة والنقابة بالكسر ، لأنه اسم لما توليته ) .

على أنه جاء في الإصلاح لابن السكيت من باب الفعالة بالفتح والفعالة بالكسر . ( يقال دليل بين الدلالة بالكسر والدلالة بالفتح ، وهي المهارة والمهارة بالكسر والفتح من مهرت الشيء ، والوكالة والوكالة ، والجنابة والجنابة ، والوصاية والوصاية ، والجراية والجراية ، والوقاية والوقاية ، والولاية والولاية في النصر ، يقال هم على ولاية بالكسر وولاية بالفتح جميعاً . ) ، فلم يفرق بين مصدر واسم .

وفي مفردات الراغب ( الولاية بالفتح والولاية بالكسر ، تولي الأمر ) فجعلهما سواء .

وفي المصباح ( ووليت الأمر اليه بكسرتين ولاية بالكسر توليته ) فجعل المصدر بالكسر وفيه ( والولاية بالفتح والكسر النصر ) فجعلهما سواء .

وفي الكلبيات ( الولاية بالفتح بمعنى النصر والتولي ، وبالكسر بمعنى السلطان والملك . أو بالكسر في الأمور ، وبالفتح في الدين . يقال هو وال على الناس أي متمكن الولاية بالكسر . وهو ولي الله تعالى ، أي بيثن الولاية بالفتح ، أو هما لغتان ) .

فالغالب أن الكسر للاسم . أما المصدر فمعهم من خصه بالفتح ، ومنهم من جعل الفتح والكسر فيه لغتين .

\* \* \*

وبعد فما الرأي في هذه الأسماء المصدرية التي ساوت المصادر في حروفها ولفظها ، أو ساوته في حروفها وقاربت في لفظها ، ولم يرد بها الحدث ، وإنما أريد اسم الذات أو المعنى ؟

أقول قد جاء في الأشباه والنظائر للسيوطي ( ١٨٥/٢ ) : ( وقد يقولون مصدر واسم مصدر في الشيتين المتفايرين لفظاً ، أحدهما للفعل والآخر للألة التي يستعمل بها الفعل ، كالطهور بالضم والطهور بالفتح ، والأكل بالفتح والأكل بالضم ، فالطهور بالضم المصدر والطهور بالفتح اسم لما يتطهر به ، والأكل بالفتح المصدر ، والأكل بالضم لما يؤكل ) . وقد أورد هذا النص صاحب الكليات (٣٢٨) فأبدل من ( المتفايرين لفظاً ) ، ( المتقاربين لفظاً ) ، ولعله الوجه والأصل .

والذي يستنبط من كلام السيوطي أن هذه أسماء مصادر أنزلت منزلة الأسماء لفقدائها حدثها . قال صاحب الجاسوس على القاموس ( ١٩٥ ) : ( والفرق بين المصدر والاسم ، أن المصدر يتضمن معنى الفعل فينصب مثله ، والاسم هو الحال التي حصلت من الفعل . مثال ذلك الفسل بالفتح والنسل بالضم ، تقول قد بالغت في فسلك هذا الثوب فتنصب الثوب . فان أردت الحال قلت : لست أرى في هذا الثوب غسلاً بالضم ، هذا ما ظهر لي ) . وهذا يعني أن ( الفسل ) بالفتح دال على الحدث ، و ( الفسل ) بالضم خال منه .

وجاء في الفروق لاسماعيل الحقي ( ١٣٣/١٣٢ ) : ( الفرق بين المصدر والحاصل بالمصدر أن المصدر نفس الايقاع الذي هو أمر منوي ، والحاصل بالمصدر الأثر الذي يحصل بالايقاع ) .

ومحصل القول في هذا أن المصدر يتطوي على الحدث ، والحاصل بالمصدر عارعه . أما قول الأئمة أن ( الوضوء ) بالفتح ، من توضأ ، وهو لما يتوضأ به ، وأن الطهور بالفتح من تطهر ، وهو لما يتطهر به ، فانه يعني أن كلا من ( الوضوء والطهور ) بالفتح ، اسم عين ، إذا جذب إلى ( الحدث ) غدا ( اسم مصدر ) على حد تعريف اسم المصدر ، عند الرضي في شرح الشافية ، وابن هشام في شرح شذور الذهب .

ومتى دل المصدر أو اسمه ، على اسم عين أو اسم معنى ، جاز جمعه ، ما لم ينص على خلافه مراعاة للمصدرية الدالة في الأصل على الحدث وجنسه ، فيستعمل استعمال المصدر ، ولو سُمي به . ففي اللسان ( والعَصَب ضرب من برود اليمين سُمي عَصَباً لأن غزله يُعَصَّب ، أي يدرج ثم يصبغ ثم يُحَاك ) . فدل هذا على أنهم قد سَمَوْا ( البرد ) عَصَباً . والعَصَب مصدر عَصَب الشيء عَصَباً إذا شدّه بالمصابة . وفي اللسان ( عَصَب الناقة يعصبها عصباً وعصاها شدّ فغذيها أو منخريها بجبل ، لتدرك ) . لكنهم لم يثنوا ( العَصَب ) ولم يجمعوه . قال ابن منظور ( ولا يجمع وإنما يقال برود عَصَب وبرود عَصَب ، لأنه مضاف إلى الفعل : وربما اكتفوا بأن يقولوا : عليه العَصَب ، لأن البرد عُرِفَ بذلك الاسم ) .

وقال الفيومي في مصباحه ( والعَصَب مثل فلَس : برود يُصَبِّغ غزله ثم ينسج ، ولا يثنى ولا يجمع ، وإنما يثنى ويجمع ما يضاف إليه . فيقال : بروداً عَصَب وبرود عَصَب ، والاضافة للتخصيص . ويجوز أن يُجْعَلَ وصفاً فيقال ثريت ثوباً عَصَباً ) .

فتبين بهذا أن ( المصّب ) سُمي به ، لكنهم أنزلوه في الاستعمال منزلة المصدر فاضافوا البرد اليه . قال صاحب المصباح ( والبرد معروف وجمعه أبراد وبرود ، ويضاف للتخصيص ، فيقال : بُرد غصّب وبرد وشي ) .

والوشي في الأصل مصدر كالمصّب ، وقد سمي به أيضاً . قال الفيومي ( وشيت الثوب وشياً من باب وعد رقمته ونقشته فهو موشى ، والأصل مفعول . والوشي نوع من الثياب الموشية تسمية بالمصدر ) . وقال الزمخشري في أساسه ( ثوب موشى وموشى ، وهو يلبس الوشي ) . على أنهم لم يترددوا مع ذلك في جمع ( الوشي ) خلافاً لما فعلوه في ( المصّب ) . قال صاحب المصباح : ( والوشي من الثياب معروف ، والجمع وشاء ، على فَعَلَ وفَعَال ) !

وإذا كان العرب قد حرصوا على الأصل وأبقوا على الصيغة حيناً فتجنبوا أن يجمعوا ما نقلوه من المصادر الى الاسمية ، وما أرادوا به اسم المفعول أو العين من أسماء المصادر ، ولم يزيلوا بالنقل ما كان لها من الصيغة والحكم ، ما أذنت بذلك أساليب تعبيرهم ، فإنهم عمدوا كذلك ، الى جمع ما لم يرد به الحدث أو الجنس فيها ، اعتباراً بالمعنى واعتداداً بالدلالة ، واحتذى الأئمة حذوهم واقتاسوا قياسهم ، فوجدنا في كلامهم مستفيضاً منه متداولاً . ومن هنا كان الوجه أن يساغ الجمع فيما يفترض من ذلك كله ، كلثما دعت اليه الضرورة في التعبير ، وسبقت اليه الحاجة في الاصطلاح ، كما بيناه ودللنا على منهاجه .

### التجريب والتجربة

قال الأستاذ الشيخ محيي الدين عبدالحميد ، في مجلة مجمع اللغة العربية بالقاهرة ، للدورة السابعة والثلاثين : ( العرب لا يفرقون بين التجربة والتجريب ، ولا فرق في المعنى بينهما أيضاً ) . فردد الأستاذ عباس حسن قائلاً : ( هناك فرق في اللغة بين التجربة والتجريب . فقد جاء في المصباح : قال الأزهري جرّبت الشيء تجريباً اختبرته مرة بعد أخرى ، والاسم التجربة والجمع التجارب . هـ فالتجريب مصدر ، وبهذا يدل على القليل والكثير ، والتجربة اسم ) .

ويقول الأستاذ محيي الدين عبد الحميد : ( في اللغة العربية يدل اسم المصدر على معنى المصدر ) فيجيب الأستاذ عباس حسن ( هناك فرق كبير بين المصدر واسم المصدر ، وبينهما وبين غيرهما من الأسماء ) فما الرأي في هذا كله ؟

الجواب : أن المصدر واسمه سواء في الدلالة على حدث الفعل وجنسه كما ذكرنا ، وليس بينهما الا تعلق الأول بفاعله . قال ابن القيم : ( وأما الفرق المعنوي فهو أن المصدر دال على الحدث وفاعله ، وأما اسم المصدر فأنما يدل على الحدث وحده ) ، وأردف ( فاسم المصدر جردوه لمجرد الدلالة على الحدث ) . وقد بسطنا القول فيه .

أما عن ( التجريب والتجربة ) فإنهما مصدران . قال صاحب الهمع ( ١٦٧/٢ ) : ( ولفعّل (تفعيل وتفعلة ككرم تكريماً وتكرمة، وهيا تهييناً وتهيته . وتخص تفعلة بالمعتل ،

فلا يرد فيه التفعيل كزكئى تزكية ) . فكلام صاحب الهمع صريح بأن ( التفعيل والتفعلة ) مصدران جاريان على ( فعل ) . ولو أن الأول هو المقيس المطرد . قال ابن هشام في شرح شذور الذهب ( ٣٨١ ) : ( المصدر اسم الحدث الجاري على الفعل ) . ثم قال : ( واحترزت بقولي الجاري على الفعل ، وذلك نحو قولك أعطيت عطاء ، فإن الذي يجري على أعطيت إنما هو اعطاء لأنه مستوف حروفه ) . ف ( التجربة ) مصدر جار على ( جرّب ) وقد استوفى حروفه . وهو وإن خلا من أحد حرفي التضعيف فقد عوض عنه تام ( التفعلة ) فاضحى كالتجريب سواء بسواء . فليست ( التجربة ) إذا سم المصدر الذي قال فيه النحاة هو ما ساوى المصدر في الدلالة على منناه وخالفه بخلوه لفظاً أو تقديره دون عوض من بعض ما في فعله ( الأشمونى ١٠٥ / ١٠٦ / ٢ ) .

وانظر الى ما جاء في اللسان ( وجرّب الرجل تجربة اختبره ، والتجربة من المصادر المجموعة ) ، فدل بكلامه على أن ( التجربة ) مصدر . أما الكلام على جمعه فسيأتي تفصيله .

ستقول وما توجيه ما جاء في المصباح ( جرّبت الشيء تجرباً اختبرته مرة بعد أخرى ، والاسم التجربة والجمع التجارب ) ؟ أقول توجيه هذا أن ( التجربة ) وهي مصدر كالتجريب ، قد عدل بها العرب عن مصدريتها فاستعملت استعمال الأسماء فجمعت . وهي في هذا ك ( العيب ) مثلاً حين جمع على عيوب . قال صاحب المصباح ( واستعمل العيب اسماً ، وجمع على عيوب ) . ونظائره كثيرة بسط القول فيها في الكلام على المصادر ، ففي المصباح ( ثم استعمل النسب وهو المصدر في مطلق الوصلة بالقرابة ، فيقال بينهما نسب أو قرابة ، وجمعه أنساب ) . وهكذا ( البعث والوقت والفتح والوضع ) فهي مصادر قد أنزلت منزلة الأسماء فجمعت .

وفي المخصص لابن سيده ( ١٥٢ / ١٢ ) : ( المون يكون مصدراً واسماً ، فإذا كان مصدراً لم يجمع . وأما إذا كان اسماً فقليل يكون للواحد والاثنين والجمع والمؤنث ، وقيل جمعه على أهوان وعوين ) . والذي عندي أن توجيه هذا هو أن ( المون ) لا يجمع مصدراً ، فإذا وصف به فكان بمعنى الظهير ، وصف به الواحد والاثنان والجمع والمؤنث بلفظ واحد ، وأما إذا كان اسماً فإنه يجمع .

ف ( التجربة ) مصدر جار على فعله ، لكنه استعمل استعمال الأسماء كالعيب والنسب واللفظ والبعث والفتح والوضع والعون . وهو حين جذب الى الاسمية لم يبق على مصدريته الدالة على الحدث وجنسه ، وهذا ما أتاح جمعه . ذلك أن الأصل في ( التجربة ) ألا يجمع ما دام على حدثه وجنسه ، ولو ختم بالثاء وإذا كان العلامة ( يس ) قد قال في حاشية التصريح أن المصدر لا يثنى ولا يجمع ما لم يكن بالثاء ، فإن قوله هذا لا ينقض ما قرر من أن ما جمع من المصادر فقد عري من جنسه أو حدثه . فقد رأينا في كلامنا على المصادر ، أن ابن الأثير قد اعتل لجمع ( التحية ) على التحيات باختلاف ضروبه لا باختتامه بالثاء . قال ابن الأثير في النهاية ( وإنما جمع التحية لأن ملوك الأرض يحيون تحيات مختلفة ) فأخرجه عن جنسه . ثم قال ( التحيات لله أي الألفاظ التي تدل على السلام والملك والبقاء هي لله تعالى ) فعدل به عن حدثه . وما دامت ( التجربة ) قد أنزلت منزلة الأسماء فما الذي انتهت اليه من معنى أو أفضت اليه من دلالة ؟



## التجربة ودلالاتها وجمعها واعمالها

قال صاحب الأساس : ( ورجل مجرب ومجرب : ذو تجارب ) • أو ليست ( التجربة ) في قولك ( فلان ذو تجربة ) فقد فقدت حدثها ؟ فقولك ( ذو تجربة ) بمنزلة قولك ( ذو علم أو خبرة أو بصيرة أو دراية ) • وهذه على التحقيق أسماء معان قد عريت من حدثها ، لا مصادر •

فالتجربة هنا ( الأثر الذي حدث بقيام الحدث ) فهي على هذا اسم ، وكذلك الأمر إذا عنيت بها ما قست به من فعل لتعالج أمراً أو شيئاً لاختباره ، فانك تضمها موضع الاسم • أما إذا عنيت بها : ( علاجك الأمر لاختباره ) ، فانه مصدر باق على مصدريته دال على قيام الحدث نفسه • هذا ونص صاحب المصباح : ( والاسم التجربة ) وأرادفه ( والجمع التجارب ) دليل على خروج ( التجربة ) بالاستعمال الى مجرد الاسمية بفقدانها ( الحدث ) واستحقاقها ( الجمع ) كسائر الأسماء • وقد كان له أن يملأ باختلاف الأنواع كما اعتل ابن الأثير لجمع التحية ، وهو شأن النحاة في توجيه جمع المصادر ، إذا آلت الى الاسمية •

على أن ( التجربة ) لم تنزل منزلة الأسماء وتجمع وحسب ، وانما جاءت مصدراً فأعملت، بل جاءت مصدراً مجموعاً ، فأعملت أيضاً • فقد جاء في اللسان : ( قال الأعشى :

كم جربوه فما زادت تجاربهم أبا قدامة ، الا المجد والفتنة

فانه مصدر مجسوع مُعمل في المفعول به ، وهو غريب ) •

وقد ضمت النحاة هذا ، وحاول ابن جنى أن يجعل ( أبا قدامة ) مفعولاً ل ( زادت ) لكنه قال : ( والوجه أن ينصب تجاربهم لأنها العامل الأقرب ) • فما وجه ذلك ؟ هذا والفتح زيادة المال ، ومساك ذو فتح ذكي الرائحة •

### أعمال المصدر المجموع

شرط العمل في المصدر أن يبقى على مصدريته فيدل على حدثه وجنسه ، ليستقيم نيابته عن فعله أو يصبح حلول الفعل المصحوب بأن أو ما ، محله • فهل يستمر المصدر على مصدريته إذا جمع فيمكن أعماله ؟ أقول اذا جمع المصدر للمدد أو المرة فلا يصدق على القليل والكثير ، ويفتقد جنسه فيمتنع عمله • ومن ثم اشترط في أعمال المصدر أن يكون غير محدود ، أي غير دال على المرة • قال الأشموني ( ١٠٥/٣ ) : ( فالموحد بالتاء ، أي تاء الوحدة ، لم يعمل ) • قيل : لأن صيغته ليست صيغة الفعل ، ولو كانت التاء في أصل بناء المصدر كرحمة ورغبة ورهبة ، لمعمل •

وإذا جمع المصدر لاختلاف ضروبه عدل به ، من الجنس الى النوع ، فبطل عمله أيضاً ، فقد حدثه أم لم يفقد •

على أن ابن مالك قد ذهب الى أن المصدر يجمع حيناً فيقصد به مجرد تكرير الفعل ، ويبقى على حدثه وجنسه فيعمل • قال صاحب الهمع ( ٩٢/٢ ) : ( وجوزّه قوم ، أي عمل

المصدر ، في الجمع المكسر ، واختاره ابن مالك قال : لأنه ، وإن زالت منه الصيغة الأصلية ، فالمعنى معها باق ومتضاعف بالجمعية ، لأن جمع الشيء بمنزلة ذكره متكرراً بمطف ) .  
وهكذا أقر ابن مالك جمع المصدر الذي لم يمر من حدثه وجنسه ، وأعمله ، والقول  
بعد هذا أن ابن مالك أقر جمع ما جذب من المصادر إلى الاسم كالمقول والألباب  
والحلوم ، كما جاء في الهمع ( ١٨٦/١ ) تحصيل حاصل . ولكن شأن المصدر الذي لم  
يمر من حدثه وجنسه شأن المصدر المبهم الذي يساوي معنى عامله فلا يثنى ولا يجمع لأنه  
بمنزلة تكرير الفعل ، كما قال صاحب الهمع ، والفعل لا يثنى ولا يجمع .

ولنعد إلى ( التجربة ) فانت إذا قلت ( إن تجربتي آياه ) ، فلا يعني قولك هذا أن  
( التجربة ) قد وقع منك مرة واحدة بالضرورة ، ليجمع إذا أريد به التكرير ، لأنه يحتمل  
المرّة والمرة بلا حد فلا يبقى ما يدعى السجعة . قال صاحب المصباح : ( تجربت  
الشيء تجربياً اختبرته مرة بعد أخرى ) ، وكذلك قولك ( تجربتك الشيء ) فمعناه  
اختبارك آياه مرة بعد أخرى ، قال ابن جنّي في الخصائص ( ٢٥/١ ) : ( وهذا طريق  
المصدر ، لما كان جنساً لفعله ، ألا ترى أنه إذا قام قوة واحدة فقد كان منه قيام ، وإذا  
قام قومتين فقد كان منه قيام ، وإذا قام مائة قوة فقد كان منه قيام ٠٠ ) وقال أيضاً  
( المصدر يتناول الجنس والأحادتناووا واحداً ) ومن ثم امتنع جمع المصدر ما بقي على  
مصدريته ، فإذا جمع عدل به عنها فنسب أعماله ، ولو ارتضاه جنادة .

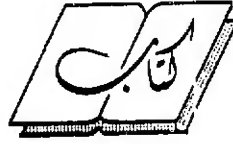
قال صاحب المصباح ( وقال الجرجاني : لا يجمع المبهم ، إلا إذا أريد به الفرق بين  
النوع والجنس ، وأغلب ما يكون فيما ينجدب إلى الاسم نحو العلم والظن ٠٠ ) وهذا ما  
حمل النحاة على تضعيف أعمال المصدر المجموع . قال صاحب الهمع : ( قال أبو حيان :  
والمختار المنع ، وتأويل ما ورد من ذلك ) .

★ ★ ★

فثبت بما بسطنا القول أن لدلالة اسم المصدر وجوهاً . فهو إما أن يعني الحدث كما  
يعنيه المصدر . قال الامام الصبان ( ١٠٦/٣ ) : ( ومقتضى عبارته أن موضوع اسم المصدر  
الحدث كالمصدر ٠٠ وجزم به ابن يمين وأبو حيان وغيرهما ، وهو به بعضهم أن  
موضوعه المصدر نفسه ) .

وأما أن يخلو من الحدث فيدل على اسم عين كالمعطاء لما يُعطى ، أو اسم للمعنى  
الحاصل بالمصدر ، أي الأثر الذي يحصل بإيقاع الفعل كما مثلوا له بالنسب بالضم في قولك  
( لا أرى في هذا الثوب غسلاً ) ، وكالمذاب الذي هو اسم من التعذيب .  
وذهب جماعة إلى أن الوجه الذي يدل به اسم المصدر على الحدث هو الفرع والذي  
يدل به على غيره كاسم العين هو الأصل .

ومهما يكن من شيء فإن اسم المصدر لا يجمع ما دل على الحدث ، فإن خلا منه ،  
ودل على اسم للعين أو اسم للمعنى جمع بشرط خروجه عن جنسه ، ما لم ينص على خلاف  
ذلك . وقد قيل عطاء لما يُعطى وأعطية ، وعذاب للأثر الذي يقع بالتعذيب ، وأعذبة ،  
كما قيل غسل بالضم والغسال ، وهذا على التحقيق اسم مصدر . إذا كان من الغسل  
بالفتح واسم مصدر إذا كان من الغتسال .



# المهذب في الحجل لابن النفيس

## دراسة هستوريوغرافية

د. نشأت الحمارنة

### المقدمة

#### ١ - أطروحة التطاوي :

عام ١٩٢٤ تقدم الطبيب المصري الشاب محي الدين التطاوي الى جامعة فرايبورغ في ألمانيا بأطروحة (١) لنيل لقب دكتور في الطب ، ولم يدر بخلده يومئذ أن الموضوع الذي اختاره سيكون سببا في ظهور ضجة كبيرة في أوساط مؤرخي العلوم . لقد ترجم التطاوي الى الألمانية فصولا من كتاب ابن النفيس « شرح تشريع القانون » ، وفوجيء العالم بالأفكار المحفوظة في متن هذا الكتاب منذ أكثر من ستمائة عام ، والتي بعثت حياة من خلال هذه الأطروحة وأصبحت واضحة لأساتذة الطب ومؤرخيه ، وتبين يومها أن ابن النفيس وصف الدورة الدموية الرئوية وصفا دقيقا ، وأنه عارض بذلك أفكار جالينوس التي تبناها ابن سينا .

ولما كان كتاب ابن النفيس يهدف الى شرح الفصول المتعلقة بعلم التشريح من كتاب « القانون في الطب » لابن سينا ، فقد أصبح جليا أن ابن سينا يمارض جالينوس وابن سينا صراحة ، ويرد على نظرية جالينوس القائلة بوجود ممرات للدم في حجاب القلب الذي يفصل بين نصفيه الأيمن والأيسر ، هذه النظرية التي لم نكن نعرف أن أحدا قد عارضها أو نقدها في العصور الوسطى . وهذا يعني أيضا أن وصف ابن النفيس لهذه الأفكار جاء قبل وصف سرفيتوس لها بثلاثة قرون (٢) .

هذه الحقائق البسيطة جاءت بمثابة ثورة في عالم ( تاريخ الطب ) . لقد كان مؤرخو الطب الأوربيون مطمئنين الى صحة ودقة المعلومات المتوفرة لديهم : أن وصف الدورة الدموية الرئوية هو أحد انجازات أوروبا في عصر نهضتها .

وعلى الرغم من أن ابن النفيس لم يكن بالطبيب المجهول (٣) في أوساط مؤرخي الطب في أوروبا فقد ظل عدد كبير من الأطباء الأوروبيين لا يصدقون ما سمعوه ، وقال كثيرون منهم في التطاوي ولي كشفه ما لا يجوز قوله في الأوساط العلمية المحترمة . وظل الناس بين مصدق ومكذب الى أن كتب مايرهوف (٤) - مؤرخ الطب الشهير والموثوق في الأوساط العلمية - يؤكد صحة كل شيء قاله التطاوي وكان ذلك عام ١٩٣١ .

بعد ذلك سلطت الأضواء على ابن النفيس وعلى الطب العربي ، ودور الأطباء العرب في إغناء المعرفة الطبية وتطور العلوم . وصدرت مقالات كثيرة تعالج هذا الأمر ، وتناقش كل المسائل التي يثيرها هذا الاكتشاف الهام .

## ٢ - حول وصف الدورة الدموية الصغرى :

ولا نريد هنا أن نفوس في التفاصيل بل سنكتفي بالإشارة الى أهم النتائج التي أسفرت عنها هذه المقالات .

١ - لقد ثبت أن أول نص مكتوب ومحفوظ وصل إلينا يشرح دورة الدم الرئوية هو ما كتبه ابن النفيس في كتابه « شرح تشريح القانون »

٢ - كما ثبت أن ابن النفيس كان يعرف خير المعرفة آراء الأقدمين في التشريح . وأنه كان يرد على جالينوس وابن سينا .

٣ - ولكننا لا نعرف بعد كيف اهتدى ابن النفيس الى هذا الاكتشاف الهام . ولم يصل إلينا حتى الآن أي نص مكتوب ، أو أي خبر عن نص من هذا القبيل يساعدنا على معرفة هذا . ويظل ما كتبه ابن النفيس أقدم وثيقة بين أيدينا .

٤ - وإذا كان ابن النفيس قد اكتشف ذلك بأجتهاده الخاص فيحسن لا نعرف كيف توصل الى ذلك ، هل جنى معرفته عن طريق التشريح ( تشريح جثث الموتى أو تشريح الحيوان ) أو ان تفكيره قد قاده الى استنتاج ذلك ، أو انه توصل اليه عن طريق آخر ؟

٥ - إن وصف سرفيتوس (٥) للدورة الدموية الصغرى قد لا يكون من بنات أفكاره ، وربما انه كان على معرفة بأراء ابن النفيس التي وصلت الى إيطاليا قبل ظهور كتاب سرفيتوس بثلاثين عاماً على الأقل .

٦ - إن الطريق الذي سلكته آراء ابن النفيس من الشرق العربي الى أوروبا اللاتينية أصبح معروفاً . فقد أقام أندريا الباهو فترة طويلة من الزمن في دمشق وحلب ، وقد ترجم في أثناء إقامته هناك بعض كتابات ابن النفيس ، ونقلها معه الى إيطاليا حين هودته في أوائل القرن السادس عشر . وفي إيطاليا يبدو أن كولومبو (٦) اطلع على هذه الآراء وأدرجها في كتابه .

\* \* \*

ولا نريد أن نزيد هنا كثيراً ، بل نكتفي بحالة الراغب في الاستزادة الى ماكتبه ساسي حداد وأمين خيرالله (٧) ، أو عبدالكريم شحادة (٨) ، أو بول غليونجي (٩) حول هذا الموضوع ، ذلك انهم جميعاً أعطوه حقه من التفصيل .

ويستعرض البير زكي اسكندر في مقالته (١٠) عن ابن النفيس في « معجم تراجم العلماء » باقة من هذه المقالات التي لخصنا هنا أهم ما خلصت اليه من نتائج .

ومن الضروري أن نذكر بالتقدير الجهود التي بذلها بعض مؤرخي الطب لتأكيد هذا الانجاز العلمي الهام الذي سبق اليه ابن النفيس ، وذلك قياماً منهم بواجبهم المهني تجاه تاريخ الطب ، ونصرة للحق ، وتوضيحاً للحقيقة في وجه حملة غير مألوفة في بعض الأوساط الأكاديمية جاءت من أوروبا بالتشكيك في هذه الحقيقة التاريخية ، لا لشيء الا لأن صاحب هذا السبق غير أوروبي .

### ٣ - دور العرب في تطور العلوم الطبية:

ان دور العرب في تطور العلوم قد لاقى كثيراً من التجاهل والاهمال ، بل والمعاداة من قبل عدد كبير من مؤرخي العلوم في المعاهد الأوروبية المختصة (١١) ، ولقد روج عدد كبير من مؤرخي الطب مقولة مؤداهما أن الطب بدأ عند الافريق (١٢) ، وانه عرف عصراً مزدهراً أيام جالينوس ، ثم خبا نوره لفترة طويلة تشتمل العصور الوسطى المظلمة ، وعاد بعد ذلك الى الظهور مع فجر عصر النهضة الأوروبية . فالطب عندهم أوروبي منذ البداية وحتى الآن ، وحاشا أن يكون غير ذلك ! وإذا كان لغرب الأوروبيين من فضل جدير بالذكر ، فهو أن العرب عنى سبيل المثال في عصرهم الذهبي ، تعرفوا على الطب الاغريقي ونقلوا بعض تراثه ، وحافظوا عليه جزئياً ، دون أن يضيفوا اليه شيئاً هاماً ، الى أن استيقظت أوروبا من رقاد العصور الوسطى ، فاستمادت المثل الذي أوقده الافريق : أخذت الطب العربي الذي هو في ( واقع الأمر ) طب يوناني مكتوب باللغة العربية ، ثم فتشت بنفسها عن المصادر الاغريقية ، ونهلت من النبع ، نقلت الطب اليوناني مباشرة الى أوروبا الناهضة ، واستغنت بذلك عن التراث الطبي المكتوب بالعربية .

هذه هي « الفكرة الرائجة » عند معظم ( علماء ! ) أوروبا . وإذا استثنينا بعض السادة الأفاضل (١٣) الذين اخلصوا مهنتهم وأراحوا وجدانهم العلمي ، وسموا بأرائهم الى المستوى اللائق بالعلماء فسوا بين جميع الأمم من حيث قدرة الإنسان على استعمال عقله ، فان غالبية المشتغلين بتاريخ العلوم كانوا قد ارتاحوا الى هذه الفكرة الرائجة وجعلوا منها قناعة ترضي كبريائهم العنصري وتغدغ شعورهم بتفوق « العرق » الأوروبي .

★ ★ ★

لقد كان العرب في القرن التاسع عشر وفي أوائل القرن العشرين ما يزالون يرزحون تحت وطأة الاستعمار والتجزئة والتخلف والأمية . وهذا ما يجعل جريمة أوروبا مضاعفة . لقد كانت أوروبا في هذا الوقت تمر في أزهى مراحل ازدهارها . وكانت تعرف أن « كتابة التاريخ » مسألة أمانة وشرف . وبالتالي « رسالة » يجب أن ينهض



بها المؤرخون والمختصون . وبالتالي فان ( كتابة تاريخ العلوم عند العرب ) مهمة ( علمية ) ، تقع على كاهل العلماء والمؤرخين الأوروبيين وعليهم أن ينهضوا بها بشرف ونزاهة . طالما ان العرب ما يزالون - لأسباب قاهرة - عاجزين أن يكتبوا ( تاريخ العلوم ) عندهم ، باعتبار أن ذلك مهمة ( قومية ) تقع على كاهل العلماء والمؤرخين العرب . ولكن تخلف العرب لن يدوم الى الأبد . ولا بد أن يأتي اليوم الذي تنهض فيه هذه الأمة ، وتدافع عما لحق بتاريخها من اساءات وتميد الحق الى مكانه .

ان التمسب القومي قد أعمى الكثيرين من مؤرخي العلوم والمستشرقين ، وأنساهم هذه الحقيقة ، أنهم لم يفتنوا الى أنهم لن يجنوا من وراء « انعدام الأمانة التاريخية » الا العار ، لقد كان أولى بهم أن يتحلوا بالنزاهة حفاظاً على شرف المهنة .

فهل أدت المؤسسات العلمية الأوروبية المنيعة بالاستشراق وتاريخ العلوم هذه الأمانة ؟ هل أخلص لرسالتها لمهتهم العلمية ؟ هل قاموا بواجبهم الذي يفرضه عليهم شرف المهنة ؟

لقد عرف المختصون نتيجة لدراساتهم - كل في حقل اختصاصه - ان العرب حين اطلعوا على آراء أساتذتهم الاغريق قاموا - ومنذ البداية - بمناقشة هذه الآراء ، وتحليلها . فهم لم يأخذوها على أنها مسلميات ، بل تجرأوا على نقدها حينما كانت تتعارض مع قناعاتهم أو مع اجتهادهم لقد أخضروا كل شيء للمحاكمة العقلية . وبالتالي فقد أقدموا على معارضة الآراء التي لم تتفق مع آرائهم . وهم في موقفهم هذا من علوم الأقدمين كانوا يظهرون كل احترام للسلف، وكل تبجيل للاستاذة .

لقد عرف المختصون الأوروبيون كل هذا عن العلماء العرب . ولكن الغالبية منهم لم تعلن هذه الحقائق . ولم تصرح بالنشاط الفكري الذي أبداه العرب .

ومع ذلك فان كلمة الحق قالها نفر قليل من علماء أوروبا . يمثلون هم - وهم وحدهم - شرف الشعوب الأوروبية التي تتبرأ من السلوك الشوفيني والمعنصري لغالبية علمائها .

لقد كره الكثيرون أن يقال أية كلمة حق بشأن العرب في أوساط مؤرخي العلوم .

★ ★ ★

لذلك فان اكتشاف التطاوي أن ابن النفيس عارض جالنيوس وصحح آراءه قد جاء بمثابة اعلان صريح عن الدور الابداعي الذي قام به العرب في تطوير العلوم الطبية ، فكان وقعه على الكثيرين وقع الصاعقة .

★ ★ ★

ترى ماذا عساها ردود الفعل أن تكون في هذه الأوساط « الأكاديمية ! » العنصرية  
لو أن بعض « التفصيلات » في هذه « الدراما » قد جاءت مختلفة قليلا ، كان يكون العالم  
الذي عارض جالينوس وصحح نظريته ووصف لأول مرة في التاريخ دورة الدم في الرئسة  
فرنسيا أو إيطاليا ، وليس عربيا على وجه التحديد ؟

ما نظن أن هؤلاء كانوا سيصعقون بهذا الشكل المزري ، ذلك أن شرف هذا السبق  
العلمي يظل في الأسرة الأوروبية « المتفوقة » !

★ ★ ★

وفي الحقيقة فإن الأمر أدهى من ذلك بكثير . فقد رفضت الغالبية العظمى من  
مؤرخي الطب الأوروبيين الاستماع إلى ما يقوله العلماء المنصفون من أن الدراسات  
والاكتشافات الجديدة تثبت أن أصول العلوم الطبية موعنة في القدم . وأن قدماء المصريين  
وسكان ما بين النهرين إنما أخذوا الحضارة والعلوم عن مدينيات سبقتهم وأن كانت في  
مستواها أقل شأنًا منهم . وأن هؤلاء أضافوا الكثير إلى ما ورثوه عن السلف .

وهذه الحضارات الأقدم إنما أخذت عن أجيال سبقتها . وهكذا فإن المعرفة البشرية  
إنما هي تراكم التراث الانساني بأسره .

والاغريق إنما ورثوا الكثير عن حضارات بلاد انرا فدين وآسيا الصغرى وكريت  
ومصر . وقد أضافوا الكثير إلى هذا التراث فالعلوم حصيلة جهود أجيال لا تحصى من  
البشر عبر تاريخهم المشترك الطويل . وهو بالتالي تراث للانسانية جمعاء .

فالاغريق يأتون في وسط سلسلة التقدم هذه وليس في أولها ، وحتى حضارة مصر  
القديمة لا تأتي في أولها . . . لأننا لا نستطيع بعد أن نتلمس بدايات الحضارة الانسانية  
وفجر العقل البشري على وجه الدقة .

لو أن هذه الأفكار التي تتسم بالعلمية كما تتسم بالانسانية كانت سائدة أيام  
التطاوي لما قامت تلك الضجة .

فابن النفيس طبيب ومؤلف معروف (١٤) في أوساط مؤرخي الطب منذ منتصف القرن  
التاسع عشر - في أسوأ الأحوال - فليس غريبا أن يكون مثل هذا الرجل صاحب مثل  
هذا السبق .

★ ★ ★

لقد تردد اسم ابن النفيس في كتب تاريخ العلوم منذ أن تحدث عنه فوستنفلد عام  
١٨٤٠ . فكتب الفهارس (١٥) التي تصف المخطوطات العربية المحفوظة في مكتبات  
أوروبا والتي ظهرت في أواخر القرن التاسع عشر لا يخلو واحد منها من ذكر هذا الطبيب  
المؤلف .

وهذه الفهارس تشير صراحة الى أهمية كتب ابن النفيس ، والى الصدى الذي تركه في المصور الوسطى . فقد شرح بعض كتب ابقراط وبعض كتب ابن سينا . ووجد بدوره من يشرح كتبه ويملق عليها على مدى ثلاثة قرون .

أفليس من المزمح حقا أن لا يقابل اكتشاف التطاوي الهام هذا بفرحة واسعة ، تنم عن سعادة المؤرخين بكشف صفحة مجهولة من التاريخ طالما أن العلوم تراث للانسانية يؤاخي بين الأمم ؟

\* \* \*

واليوم . . هدأت العاصفة وأصبح مقبولا عند الجميع أن ابن النفيس هو أول من وصف الدورة الدموية الرئوية ، أو انه على الأقل صاحب أقدم نص معروف يصف هذه الدورة . وقد يتبين في المستقبل أن ابن النفيس اخذ هذه المعارف عن طبيب أقدم منه لا نعرفه حتى يومنا هذا . لكن ابن النفيس سيظل حتى ذلك الوقت صاحب هذا السبق . وسوف يظل اسمه مقرونا بالعملية الهامة في تاريخ الطب، وهي عملية نفذ أراء الأقدمين وتصحيحها .

وبعد ان هدأت هذه العاصفة راح بعض مؤرخي الطب يبحثون عن جوانب جديدة في شخصية ابن النفيس . ولقد تبين لهم الكثير .

\* \* \*

مؤرخة الطب في الإسلام

٤ - شهرة ابن النفيس قبل كشف التطاوي :

لقد ترك ابن النفيس في تاريخ الطب العربي دويأ بدأ مع جيل تلامذته الذين درسوا عليه الطب في القاهرة (١٦) . ولم ينته الا في القرن التاسع عشر حينما أنهى محمد عبدالحى تعليقا على « موجز القانون » بدأ والده محمد عبيد الحليم بكتابته (١٧) وقد تناول هذا التعليق كتاب ( نفيس بن عوض الكرمانى ) الذي ظهر في القرن الخامس عشر والذي سماه مؤلفه (شرح موجز ابن النفيس) .

ولكن ابن النفيس لم يكن طبيباً ناجحاً فحسب ، ووصل الى مرتبة كبير الأطباء بمصر، والطبيب الخاص بالسلطان ، بل كان أستاذاً (١٨) في الطب يتقن نظرياته ويجيد شرحها ، كما يجيد تلخيصها . لقد كان ابن النفيس أحد أحسن شارحي ابقراط وحنين وابن سينا . والى جانب هذا كله كان أستاذاً في الفقه والمنطق (١٩) ، واعتبر أحد أبرز علماء الشريعة (٢٠) ، كما امتدح أسلوبه في اللغة (٢١) .

لقد شرح ابن النفيس أربعة من كتب ابقراط الهامة : كتاب الفصول ، وكتاب الأمراض الوافدة ( أبديميا ) ، وكتاب طبيعة الانسان ، وكتاب مقدمة المعرفة . كما شرح كتاب المسائل لحنين بن اسحق .

وفوق ذلك كله كان ابن النفيس أعظم تلامذة ابن سينا .

١ - ففي كتابه « شرح تشريح القانون » شرح الأقسام المتعلقة بعلم التشريح التسي تتناثر في الجزئين الأول والثالث من كتاب « القانون » وفي هذا الكتاب أوضح ابن النفيس نظريته في الدورة الدموية الصغرى .

٢ - أما كتاب ابن النفيس الآخر ( شرح القانون ) فإنه يقع في أربعة أجزاء . في الأول منها يشرح كليات الطب ، وفي الثاني الأدوية البسيطة والمركبة ، وفي الثالث يشرح الأمراض - من الرأس الى القدم - وفق الترتيب المتبع في ذلك العصر ، وفي الرابع يشرح الأمراض التي لا تختص بمضو دون غيره .

٣ - أما الكتاب الذي ذاعت شهرته وكثر الرجوع اليه في المصور الوسطى ، واحتفظ بأهميته حتى القرن التاسع عشر فهو « موجز القانون » ولقد كثر الشارحون الذين أعجبوا بهذا الكتاب كما كثرت التعليقات عليه . وهذا الكتاب يتناسب من حيث تبويبه مع كتاب « شرح القانون » فهولا يتعرض أيضاً للتشريح ، ويمكن أن يعتبر كتاباً ذا خرض سريري وعملي .

ولا ب. هنا من ذكر أهم المؤلفين الذين شرحوا هذا الكتاب أو علقوا عليه .

أولهم : السويدي ، والقزويني من أهل القرن الثالث عشر ( = ٧ هـ ) ، وبمدهما يأتي الكازروني الذي عاش بين القرنين ١٣ و ١٤ ( = ٧ و ٨ هـ ) . ثم الاقسرائي من أهل القرن الرابع عشر ( = ٨ هـ ) .

وأشهر الشروحات وأكثرها انتشاراً هو شرح الكرمانلي الذي عاش بين القرنين ١٤ و ١٥ ( ٨ و ٩ هـ ) .

وأخيراً يأتي ابن الامشاطي من أهل القرن الخامس عشر ( = ٩ هـ ) .

★ ★ ★

أما الكتاب الموسوعي الذي بدأ ابن النفيس بتأليفه ، ولكنه توفي قبل انجازه ، فهو كتاب ( الشامل في الطب ) ( ٢٢ ) . وكان المؤلف قد وزع مادة الكتاب على ثلاثمائة جزء . وقد انجز ابن النفيس كتابة ثمانين منها قبل وفاته ، وصلت الى يومنا هذا عشرة منها على الأقل ، ولم يتح للدارسين حتى اليوم عرض أو تحليل المادة العلمية الموجودة فيها .

ولابن النفيس مؤلفات طبية أخرى ، لن نتمرض لها هنا - اختصاراً - بل سننتقل الى الحديث عن مساهمات ابن النفيس في الكحل .

## ٥ - ابن النفيس وطب العيون :

لقد كان ابن النفيس طبيباً كحالا ممارساً • تشهد بذلك فقرات عديدة متناثرة في كتابه « المهذب » ، وتشير هذه الفقرات الى غنى خبرته الشخصية •

وفوق ذلك كان ابن النفيس متمكن من نظريات الطب المتعلقة بأمراض العين ، سواء منها ما يشرح ( فعل العين ) وهو الابصار أو ما يشرح خواص الأدوية •

ويمكننا أن ندرك أن ابن النفيس كان سريرياً وجراحاً من خلال وصفه للأعمال الجراحية التي لا بد من اللجوء إليها في بعض الحالات • كما أن وصفه للادوية العينية المركبة ينم عن باع طويل في الممارسة •

وقد ترك ابن النفيس تراثاً هاماً في الكحل :

١ - ففي أحد أجزاء كتابه « الشامل » يعرض نظريته في الابصار (٢٣) •

٢ - وفي كتابه « شرح تشريح القانسون » يحاول أن يفسر بعض الآليات المرضية في علم البصريات العينية (٢٤) هذه الآليات التي رأى المؤلف أنها يجب أن تشرح في الفصول المتعلقة بالتشريح ، باعتبار أنها جزء من علم الأمراض ( الباثولوجيا ) •

٣ - أما وصف أمراض العين ، ووصف معالجاتها ، فلها مكان آخر •• ان كتاب «شرح القانون» قد خصص الجزء الثالث منه لدراسة الأمراض من الرأس الى القدم •

ولم تقتصر مساهمة ابن النفيس في علم الكحل ( أمراض العين ) على هذه المؤلفات التي تنطلي كل فروع هذا العلم ، بل تعدتها الى ما هو أهم من ذلك ، وهو أنه كتب كتاباً خاصاً في أمراض العين سماه ( المهذب في الكحل ) •

وقبل أن ننتقل الى الحديث عن « كتاب المهذب » الذي هو كتاب في « الكحل » أي في أمراض العين يجب أن نشير الى أن الأطباء في ذلك الوقت كانوا يقتصرون في مؤلفاتهم على شرح كليات الطب ، وخواص الأدوية المفردة ، ووصف الأمراض وطرق معالجاتها ، وعلم الأقرباذين ، أما نظرية الابصار فقد تركها الأطباء للفلاسفة • ونصوا على ذلك صراحة (٢٥) •

وكان الاغريق قد اهتموا بنظرية الابصار • فالفلاسفة والطبييون والرياضيون أدلوا جميعاً بدلوهم في حقل « البصريات العينية » وتفاوتت آراؤهم • وقد عرف الأطباء العرب كل هذه الآراء • وجعلوا مكان « نظرية الابصار » خارج مملكتهم • فهي وفق « تصنيف العلوم » جزء من العلوم الطبيعية • فابن سينا على سبيل المثال يشرح « نظرية الابصار » في الأجزاء المتعلقة « بالنفس » من « طبيعيات » كتابه « الشفاء » (٢٦) •

وكتاب « المهذب » من أهم كتب التراث العربي الطبي • وقد خيل للمؤرخين أنه ضاع • ثم ظهر لأول مرة في حلب حينما وصف سباط نسخة اقتناها لمكتبته الخاصة



عام ١٩٢٨ • ثم أتيح لمايرهوف أن يشير إلى أهمية الكتاب (٢٧) • وعلى الرغم من أن هذا الكتاب لم يكن موضع دراسة بعد وفاة مايرهوف إلا أن بعض المؤلفين - ودون أن يقوموا بدراسته - حكموا عليه اعتباراً بأنه يفتقر إلى الإبداع (٢٨) • وفي الحقيقة فإنه لو تصفح أي باحث في تاريخ العلوم العربية هذا الكتاب لأدرك أنه يستحق اهتماماً خاصاً • • فهو أول الكتب التي تخصصت في الكحل ومع ذلك أفردت لنظرية الإبصار فصلاً طويلة (٢٩) ولو لم يكن في هذا الكتاب هذه الظاهرة لاستحق من الباحثين اهتماماً أكبر يجمعهم - على الأقل - يوزجلون إعطاء حكم سريع عليه •

إن الدراسة التي قامت بها إيميلي سامبج سست لمحتويات الكتاب ولبعض فصوله قد مكنتها من أن تكتشف جوانب جديدة تشهد بمظمة الكتاب غير تلك الجوانب التي أشار إليها مايرهوف في دراسته السريعة للكتاب (٣٠) لقد لاحظت أن تسلسل فصوله وترتيبها يختلفان عما عرفناه في كتب الكحل التي ظهرت في القرنين التاسع والعاشر • ولأحظت كذلك أن اهتمام المؤلف بإبراز الفصول والترتيب على بعضها يختلف أيضاً عما عهدناه في المؤلفات الأقدم • لذلك خلصت إلى رأي جريء : وهو أن هذا الكتاب « قد يكون أحداً أكثر كتب الكحل العربية دقة واكتمالاً » وفي رأيها هذا يتضح التحذر والتحفظ • • • فهي لا تريد أن يكون رأيها النهائي سابقاً لدراستها الكاملة للكتاب • • وكأنني بها لا تريد أن تتورط بإعطاء رأيي إيجابياً في الكتاب كما تورط آخرون بإعطاء رأيي سلبي فيه ، فالدراسة العلمية المتأنية يجب أن تسبق الأحكام • •

والباحثة تكتشف من خلال دراستها الثلاثة فصول من الكتاب « بعض » أوجه الإبداع عند المؤلف الذي عرف بسعة معلوماته النظرية في الطب إضافة إلى خبرته في الممارسة العملية • والباحثة دقيقة حتى في التعبير الذي استعملته : « بعض أوجه الإبداع » •

لذلك فرأيها النهائي : أن هذا الكتاب ما كان يستحق كل هذا الإهمال الذي عومل به من قبل المؤرخين •

وفي الحقيقة فإننا يجب أن نوافق هذه الباحثة النزيهة المجيدة على رأيها • فقد ظهر لنا أيضاً من خلال دراستنا للكتاب (٣١) أنه لا يفتقر أبداً إلى أوجه الإبداع ، وهو لا شك خطوة متقدمة جداً على طريق تطور طب العيون • ولا شك أيضاً أن كتب الكحل لم تصل إلى مستوى الذروة في مطلع القرن العادي عشر بل استمر تطورها حتى نهاية القرن الثالث عشر • ومن غير المعقول أن ننسرع ونصف هذا الكتاب بأنه أدق (٣٢) أو أشمل كتب الكحل عند العرب ، ذلك أن دراسة هذه الكتب لم تكتمل بعد • وينبغي أن تتلوا دراسة مقارنة بين الكتب المفصلة التي ظهرت في القرن الثالث عشر • وبعدها نستطيع : أولاً : أن نفاضل بين هذه الكتب ، وثانياً : أن نبين على وجه التحديد مدى التقدم الذي أحرزته إذا قورنت بكتب مطلع القرن العادي عشر فيتبين عندئذ مدى التطور الذي مر به طب العيون العربي في فترة هذه القرون الثلاث • ولا مندوحة هنا من أن نعطي فكرة عن هذه الكتب التي نشير إليها •

★ ★ ★

ففي عام ٤٠٠ هـ ( = ١٠١٠ م ) أي في مطلع القرن الخامس الهجري (الحادي عشر الميلادي ) • ظهر كتابان هامين :

أولهما : كتاب ( تذكرة الكعاليين ) لعلي بن عيسى الكحال البغدادي • وهذا الكتاب هو الكتاب المدرسي الذي أصبح قانونا للكعاليين العرب • والذي اعتبر خطوة متقدمة جداً إذا قورن بكتب الكحل التي ظهرت في القرن التاسع الميلادي ( كتب يوحنا بن ماسويه (٣٢) وحنين بن اسحق (٣١) ذلك أن الكتب الأخرى (٣٥) التي ظهرت في القرن العاشر لم تصل إلينا • بينما وصلت الأبواب المتعلقة بطب الميون من بعض أمهات كتب الطب العامة (٣٦) • وهذه الأبواب لا ترقى في مستواها ولا في اتساعها إلى مستوى هذا الكتاب الذي كتبه علي بن عيسى • ومن هنا اعتبر علي بن عيسى المؤسس الحقيقي لهذا الاختصاص الطبي عند العرب (٣٧) •

وهذا العرض يبدو صحيحاً ، باستثناء أن كتاب ( المالعجات البقراطية ) لأبي الحسن أحمد بن محمد الطبري قد اشتمل على قسم واسع مخصص للكحل ( المقالة الرابعة من الكتاب ) وأن هذا الكتاب لم ينشر بعد ، وبالتالي لم تجر دراسة مقارنة بينه وبين ( تذكرة الكعاليين ) لتبيان فضل التذكرة ، التي ذكرها واقتبس منها الكحالون المتأخرون أكثر بكثير مما فعلوه بالنسبة إلى ( المالعجات البقراطية ) •

وثانيهما : كتاب ( المنتخب في علم العين ) الذي كتبه عمار بن علي الموصللي والذي جاء حافلاً بالابداع والمساهمات الشخصية (٣٨) •

أما الكتب التي ظهرت في القرن الثالث عشر والتي اتسعت بالاتساع فهي خمسة : نذكرها حسب تسلسل ظهورها :

- ١ - نهاية الأفكار ونزهة الأبصار : لعبدالله بن قاسم الحريري الاشبيلي •
- ٢ - الكافي في الكحل : لخليفة بن أبي المعاسن الحلبي •
- ٣ - المهذب في الكحل : لابن النفيس •
- ٤ - كشف الرين في أحوال العين : لابن الاكفاني •
- ٥ - نور الميون وجامع الفنون : لصلاح الدين بن يوسف الكحال الحموي • ومن هذه الكتب: نشر الكتاب الأول في بغداد بتحقيق مصطفى شريف العاني ، وحازم البكري • وقد حقق ظافر وفائي الكتاب الخامس ولم ينشر بعد •
- كما حقق كاتب هذه السطور الكتابين الثاني والثالث • ولم ينشرا بعد •
- وليس في علمنا أن أحداً حقق الكتاب الرابع •
- إن عملية إصدار حكم على القيمة العلمية لهذا الكتاب وأهميته في عملية تطور طب الميون العربي على مدى عدة قرون ، ما تزال بحاجة إلى دراسة جادة • فلا بد أولاً

من مقارنة هذا الكتاب من حيث مستواه العلمي بكتابي علي بن عيسى وعمار بن علي .  
ولا بد ثانية من مقارنة المذهب بالكتب الأخرى المفصلة التي ظهرت في القرن الثالث عشر  
وذلك للتعرف على أوجه التفوق في كل منها، وإين تظهر مميزات أحدها على الآخر .

وساعتئذ يمكن أن نقول ما اذا كان المذهب هو أحسن ما كتبه العرب في القرن  
الثالث عشر أم لا .

ومن هنا يتبين لنا أن الرأي الذي ساقته إيسيلي سافيج سمث يتسم بالموضوعية  
وحسن المحاكمة . فالمادة العلمية التي بين أيدينا هي على غاية الاتساع ، وإن دراستها  
الجدية سوف تستدعي اعطاء الباحثين الوقت اللازم لعرضها وتحليلها ومناقشتها .

وهذا الأمر يتطلب عملاً دؤوباً من عدد كبير من أطباء العين المهتمين بالتاريخ ، ومن  
المؤرخين المهتمين بطلب العميون . كما يتطلب مناقشة هادئة للنتائج التي يتوصلون إليها .  
وسوف تمر فترة من الزمن قبل أن تتوفر مثل هذه الظروف .

وفي هذه الأثناء ، من يدري ، فقد نكتشف وجود بعض الكتب التي لم تصل إلينا ،  
وبالتالي تصبح الدراسة بحاجة إلى إعادة النظر من جديد ، ذلك لاتساع الشقة بين  
مطلع القرن الحادي عشر ( عصر علي بن عيسى وعمار ) والقرن الثالث عشر ( عصر ابن  
النفيس وزملائه ) .

### كتاب المذهب

أولاً : معرفة أن ابن النفيس كتب كتاباً خاصاً في العين :

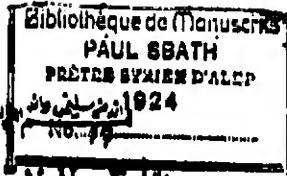
حينما كتب فوستنفلد (٢٩) كتابه حول الأطباء وعلماء الطبيعة عند العرب ، أشار  
إلى أن ابن النفيس كتب كتاباً خاصاً في العين . De Oculo . وقد صدر كتاب فوستنفلد في  
عام ١٨٤٠ وكان له دور بارز في لفت أنظار المؤرخين الأوروبيين إلى الدور الذي لعبه  
العرب في تاريخ العلوم .

وكان فوستنفلد ينقل عن السمعاني (١٠) الذي كتب : ( المكتبة الشرقية  
Bibliotheca oriental ) بين عامي ١٧١٩ و ١٧٢٨ . وأشار إلى أن ابن النفيس ألف  
في الكل .

وفي عام ١٨٧٦ أصدر لوكليز (١١) كتابه عن ( الطب العربي ) وقال : انه وجد في  
أحد المخطوطات المحفوظة في باريس نصاً مقتبساً عن كتاب في طب العين لابن النفيس .

وفي عام ١٩٠٥ عندما كتب هيرشبرغ كتابه (١٢) عن ( كتب طب العميون التعليمية  
العربية ) أشار إلى هذا كله ، كما أضاف : انه وجد اقتباساً في طب العميون عن ابن  
النفيس في كتاب الشاذلي (١٣) الذي ظهر في النصف الثاني من القرن الرابع عشر .

وحينما كتب سارتون كتابه الهام (مقدمة في تاريخ العلوم ) (١٤) أشار بدوره إلى ما  
كتبه هيرشبرغ .



يشكل على مقدمة وخطب تحية على وقصود  
تأليف الحبيب الفاضل والفيلسوف الجليل عاكب  
بقى في الخدم البرقى عم الله عنه  
**القصص** شكل على ثلاثة فصول  
**الفصل الاول** في ماهية صناعة العلم  
هذه صناعة موهوبة في الناس باي فائدة للصحة  
وملائها ومتعودها هذا صفة العرب موهوبة واعدائها  
منقودة والخاتمة ذلك في عرف اهل العين ومنزجها  
وخلصها وورث صحتها وانما امرؤها والاسباب التي  
بما يمكن هذا الصفا والاحداث والاعمال التي يعرف  
بما حقه العين لذلك يجب ان يكون اجزاء النظرية  
من هذه الصناعة على هذه المعارف الاربعة واما  
الجزء الثاني فيشكل على علم صفة الصحة والعلاج  
امرؤها وهذه الصناعة ينز بها من صناعة الطب  
لان نظرها في بعض ما ينظر فيه الطب مع الحاد فائدة  
والفهم وانما اخصت العين بصناعة دون باقية  
الاصناف لصعوبة امرؤها وواجبها والافعال  
على ادويةها واستعمالها صفة تامة وسعيرة  
ذات **الفصل الثاني** في اختلاف الجودات  
حسب العين ختلاف الجودات في وقت وجوده  
والاول وجود العين وعبرها فان الاستيعاب الخلافة  
لا عين

■ مطلع مخطوط سيات ■

٣٠٧ - وهي النسخة التي كتب عنها  
مايرهوف (١٦) .

ورأي مايرهوف في كتاب المذهب مهم جداً فهو أول من وصف هذا الكتاب من حيث محتواه العلمي ، وقد حفظ لنا كيزي وود (٤٧) هذا الرأي في مقالته التي نشرها حول ( المذهب ) عام ١٩٣٥ في مجلة الجمعية الطبية الأمريكية .

وفي عام ١٩٣٧ أصدر بروكلمان الجزء الأول من دليل كتابه الذي اشتهر باسم ( تاريخ الأدب العربي ) (١٨) وذكر فيه وجود نسختين من كتاب المذهب ، نسخة الفاتيكان رقم ٣٠٧ ونسخة الفاتيكان الأخرى ( سباط - ١٧ - ) .

بسم الله الرحمن الرحيم  
قال النضر بن السدوسي عن ابن أبي عمير عن حماد بن عمار  
عنه بعد ان احدثه واخبره على خبر انبائه محمد بن  
ابراهيم مصنفه قال ان رب هذا الكتاب على عتبة وعطير  
اما المقدمة فتشتمل على ثلثة فصول **الفصل الاول**  
في ماهية صناعة الكل **هـ** هي صناعة موصوفة الى الناس بما هي  
قابلة للصحة ومفادها وحفظ صحة العين موهبة واحدة  
متفقون وانما يقع ذلك في حرف اجزاء العين واما في وظائفها وعرف بعضها  
وانواع امراضها وعرف الاسباب التي بها يمكن هذا الحفظ والادوية  
وعرف العلل التي يتصرف بها صحة العين وانواع امراضها فلذلك  
وجب اشتمال الجزء النظري من هذه الصناعة على هذه المعارف الاربعة  
واما الجزء العملي فيشتمل على حفظ صحة العين ومعالجة امراضها وهذه الصناعة  
تختلف فيها مراتب عدة الطب ان ينظر في بعض ما يتغير فيه الطب اختار  
الجمعة والمعدودة واما اخفص العين مصانة دون باقي الاربعة لصعوبة امرها  
واوجعها ولا يضطر الى عمل ادوية واستعمال ابراهيم ثمانية وستون ذكره  
في حواشيه **الفصل الثاني** في اختلاف الحيرة اثبات جميع العين **هـ**  
تختلف الحيرة اثبات في ذلك بوجوه **الاول** وجود العين فعندما كان الاشخ  
مطلوب مقطوع الفاتكان

■ مطلع مخطوط الفاتيكان ■

ثانياً - ظهور اسم الكتاب :

في عام ١٩٢٨ كتب الأب بولس سباط كتابه (١٥) الذي وصف فيه المخطوطات الموجودة في مكتبته الخاصة . وقد ذكر فيه كتاب ابن النفيس في الكحل الذي انتقلت ملكيته فيما بعد الى مكتبة الفاتيكان وأصبح يعرف باسم : ( سباط ١٧ ) اشارة الى الخزانة التي تحمل اسم الأب سباط .

وقد ورد اسم هذا الكتاب ( المذهب في حكمة العين ) كما جاء في رأس الصفحة الأولى منه .

وفي عام ١٩٣٥ وصف ليفي ديلافيدا  
Levi della Vida نسخة كتاب (المذهب في طب  
العين) المحفوظة في مكتبة الفاتيكان برقم



۱۸  
 ۱۹  
 ۲۰  
 ۲۱  
 ۲۲  
 ۲۳  
 ۲۴  
 ۲۵  
 ۲۶  
 ۲۷  
 ۲۸  
 ۲۹  
 ۳۰  
 ۳۱  
 ۳۲  
 ۳۳  
 ۳۴  
 ۳۵  
 ۳۶  
 ۳۷  
 ۳۸  
 ۳۹  
 ۴۰  
 ۴۱  
 ۴۲  
 ۴۳  
 ۴۴  
 ۴۵  
 ۴۶  
 ۴۷  
 ۴۸  
 ۴۹  
 ۵۰  
 ۵۱  
 ۵۲  
 ۵۳  
 ۵۴  
 ۵۵  
 ۵۶  
 ۵۷  
 ۵۸  
 ۵۹  
 ۶۰  
 ۶۱  
 ۶۲  
 ۶۳  
 ۶۴  
 ۶۵  
 ۶۶  
 ۶۷  
 ۶۸  
 ۶۹  
 ۷۰  
 ۷۱  
 ۷۲  
 ۷۳  
 ۷۴  
 ۷۵  
 ۷۶  
 ۷۷  
 ۷۸  
 ۷۹  
 ۸۰  
 ۸۱  
 ۸۲  
 ۸۳  
 ۸۴  
 ۸۵  
 ۸۶  
 ۸۷  
 ۸۸  
 ۸۹  
 ۹۰  
 ۹۱  
 ۹۲  
 ۹۳  
 ۹۴  
 ۹۵  
 ۹۶  
 ۹۷  
 ۹۸  
 ۹۹  
 ۱۰۰

وَصَلَّى عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِهِ وَحَبَّةٍ مِنْ رَأْسِهِ

صفة كل مرارة سمك  
الابيضه  
مرارة غزال زبد البحر سكونيات  
من كل واحد جزاء

■ الصفحة الاخيرة من مخطوطة القاهرة ■

وفي عام ١٩٣٨ وصف سباط (١٩) نسخة أخرى من الكتاب محفوظة في إحدى مكتبات حلب الخاصة باسم ( المذهب في حكمة العين ) .  
وذلك في كتابه الذي وصف فيه المخطوطات المحفوظة في مكتبات حلب .

ونلاحظ هنا أن سارتون لم يذكر اسم الكتاب الذي ألفه ابن النفيس رغم أن كتابه صدر عام ١٩٣١ أي بعد ثلاث سنوات من وصف سباط لنسخته الخاصة .

★ ★ ★

**ثالثاً : نسخة الظاهرية :**

في عام (١٩٦٧) وبمناسبة احتفال (٥٠)  
المجلس الأعلى للعلوم في الجمهورية

العربية السورية بآبن النفيس • عرف  
الدكتور نزار شموط، طبيب الميوندمشقي  
بنسخة مخطوطة من كتاب «المهذب» محفوظة  
في المكتبة الظاهرية بدمشق • ولم تكن هذه  
النسخة معروفة يوم كتب صلاح الدين المنجد  
مئالاته ( مصادر جديدة عن تاريخ الطب عند  
العرب ) عام ١٩٥٩ ، كما انها لم تكن  
معروفة يوم كتب سامي حمارة مسودة كتابه  
( فهرس مخطوطات دار الكتب الظاهرية -  
الطب والصيدلة ) الذي ظهر عام ١٩٦٩ •  
ولم يذكر أولمان هذه النسخة ( عام  
١٩٧٠ ) كما لم تعلم سافج سمث بوجودها  
عام ١٩٨٠ •



وقد كانت هذه النسخة موضوع دراسات في كلية الطب - جامعة دمشق - في نطاق الأطروحات (٥١) التي تقدم بها بعض طلابنا المهتمين بتاريخ الطب . ( بين عامي ١٩٧٧ - ١٩٨١ ) .

وقد وصف هذه المخطوطة الأستاذ مصطفي سعيد الصباغ في كتابه : ( فهرس مخطوطات دار الكتب الظاهرية ) ( العلوم ٥٠٠ ) عام ١٩٨٠ والأستاذ صلاح خيمي عام ١٩٨١ في كتابه ( فهرس مخطوطات دارالكتب الظاهرية - الطب والصيدلة - الجزء الثاني ) ( ٥٢ )

وكنا قد عرفنا بالفصول المتعلقة بفسولوجيا العين من ( المذهب ) معتمدين على نسختي الفاتيكان ونسخة الظاهرية مرتين : أولاً عام ( ١٩٧٧ ) في القاهرة وثانياً عام ١٩٧٨ في حلب . أولاً : في نطاق ندوة دولية دعتها جامعة عين شمس تكريماً للرازي ( ٥٣ ) . وثانياً : في نطاق نشاط الجمعية السورية لتاريخ العلوم - في مؤتمرها السنوي الثالث ( ٥٤ ) .

وفي بلوفديف ( Plovdiv ) ( بلغاريا ) وضمن برنامج مؤتمر الجمعية الدولية لتاريخ الطب عام ( ١٩٧٨ ) قدمنا وصفاً للنسخة الظاهرية ( المذهب في الكحل ) ( ٥٥ ) مع دراسة نقدية لمقالة نزار شموط . وعرضنا محتويات الكتاب ، ومقارنة بين نسخة الفاتيكان ونسخة الظاهرية ، وتحليل لبعض جوانب الابداع في هذا المؤلف وخاصة في الفصل المتعلق ( بالحوال ) ولم تكن قد سمعنا حتى ذلك الوقت بمقالة زلهام التي وصف فيها المخطوطة الموجودة في برلين ، من كتاب المذهب .

رابعاً : نسخة برلين : *مراجعة قاسم*

وصف زلهام النسخة المحفوظة في برلين من كتاب المذهب عام ١٩٧٦ . وقد أشارت سافج - سمث الى وجود هذه النسخة في مقالاتها القيمة ( ٥٧ ) التي نشرتها عام ١٩٨٠ في مجلة تاريخ العلوم العربية التي يصدرها معهد التراث العربي في جامعة حلب .

وقد تمكنت من الحصول على مصور لهذه النسخة عام ١٩٨٢ .

★ ★ ★

خامساً : اكتشاف نسخة اسطنبول :

وفي ايلول سنة ١٩٨١ ( ٥٨ ) كنت أتصفح المخطوطة ( رقم ٥٥١٥ - حاجي محمود ) في المكتبة السلطانية في اسطنبول . والمخطوطة هناك على أنها « تذكرة الكحالين » ففتيت لي انها كتاب المذهب . وقد تكرم القائمون على المكتبة فسمحوا لي بتصوير بعض صفحاتها ( ٥٩ ) ثم تكرم الأستاذ سزكين فحصل على مصور كامل لهذه النسخة القيمة ، ووضعها بتصوري .

وقد ورد ذكر هذه النسخة في كتاب ( مخطوطات الطب الاسلامي في مكتبات تركيا ) الذي أصدره رمضان ششن وزملاؤه في عام ١٩٨٤ ( ٦٠ ) على أنها مجهولة المؤلف .

## في سبيل تحقيق الكتاب

### ١ - البداية :

في عام ١٩٧٦ رغب الي استاذي الدكتور حسني سبح أن أحقق « المذهب » ، بدأت بدراسة مخطوطة دمشق ، وفي هذه الاثناء حصلت على صور لنسختي الفاتيكان وسباط . وأصبحت نسخة الظاهرية موضوعاً لأطروحات جامعية قام بها بعض طلاب كلية الطب في دمشق بين عامي ١٩٧٧ و ١٩٨١ (١١) .

وقد أعطيت فكرة عن الكتاب ومحتواه وبعض جوانب الابداع فيه في مناسبات علمية عديدة ، خاصة في نطاق نشاط الجمعية السورية لتاريخ العلوم ، والجمعية السورية لأطباء العين ، وذلك بين عامي ١٩٧٧ و ١٩٨١ (١٢) .

وفي عام ١٩٧٩ ظهر الجزء الأول من كتاب ( قاموس الأطباء وناموس الألباء ) للقوصوني (١٣) وتبين أن المؤلف اعتمد ابن النفيس كأحد مصادره الرئيسة . وقد وجدت في هذا القاموس مقتبسات من كتاب المذهب وكذلك بعض المقتبسات من كتاب الشامل الذي لم يصلنا منه جزءه المتعلق بأمراض العين . وأهمية كتاب القوصوني تكمن في أنه صدر في القرن السابع عشر ، وأنه اعتمد ابن النفيس الى جانب ابن سينا وبعض أئمة اللغة كمصدر للاصطلاحات الطبية ، وهذا ما جعلني أنتظر صدور الجزء الثاني من هذا القاموس قبل انتهاء عملية التحقيق .

وقد كان من الضروري مقارنة بعض الأفكار التي أتى بها المؤلف مع الأفكار المشابهة التي ساقها معاصروه الذين ألفوا في الكحل . وقد استعوز على اهتمامي في هذه الفترة كتاباً (١٤) خليفة وصلاح الدين نظراً لاتساع مادتيهما العلمية ، بعد أن استبعدت كتابي القيسي وابن الاكفاني (١٥) وذلك نظراً للاختصارهما . كما استبعدت كتاب الصوري (١٦) لأنني لم أجد نسخة كاملة منه .

وفي هذه الاثناء كنت أدرس أيضاً المخطوط المحفوظ في طهران مجهول المؤلف ، والذي تبين فيما بعد أنه كتاب الحريري في الكحل (١٧) وقد استفدت كثيراً من هذا الكتاب وخاصة في مقارنة بعض الأدوية المينية المركبة . ولما صدر هذا الكتاب محققاً في بغداد (١٨) أصبح عوناً كبيراً لي في تحقيق مادة المذهب وشرحها .

وباكتشافنا نسخة أسطنبول . التي أشرت اليها ، أصبح لا بد من إعادة العمل من بدايته فهذه النسخة هي أقدم ما نملك من نسخ الكتاب . أما نسخة برلين فهي حديثة جداً وشبيهة بنسخة الفاتيكان .

### ٢ - تبويب الكتاب :

يقع الكتاب في مقدمة ونمطين :

النمط الأول : يشرح قواعد صناعة الكحل .

والنمط الثاني : يشرح تفاريع هذه الصناعة -

والمقدمة فيها ثلاثة فصول :

الفصل الأول : في ماهية صناعة الكحل:

والفصل الثاني : بحث في وصف أعين بعض الحيوانات •

والفصل الثالث : بحث في اختلاف أعين الانسان •

والنمط الأول : المتعلق بقواعد هذه الصناعة مقسوم الى جملتين :

الأولى : قواعد الجزء النظري :

والثانية : قواعد الجزء العملي •

والجملة الأولى : فيها أربعة أبواب •

الباب الأول : للتشريح وعلم الفرائز •

والثاني : لعلم الأمراض • وهو مختصر

والثالث : لأسباب الأمراض •

والرابع : لعلامات أمراض العينين •

أما الجملة الثانية : فتشتمل على بابين:

أولهما : في حفظ صحة العين •

وثانيهما : في موضوعات عامة في العلاج • وفيه عدة فصول •

أما الباب الأول من الجملة الأولى المشتمل على علمي التشريح ووظائف الأعضاء فهو مقسوم بدوره الى فئتين :

الأول : للتشريح : ( في خلقة العين ) •

والثاني : لوظيفة العين : ( في فعل العين ) • وكل من هذين الفئتين يشتمل على عشرة فصول •

أما النمط الثاني : من الكتاب فهو الذي يشتمل على وصف الأمراض ومعالجاتها ، وكذلك يشتمل على الأبحاث المتعلقة بأدوية العين •

ويتبع هذا النمط في سبع جمل :

الجملة الأولى : في أحكام أدوية العين : العامة والجزئية ، لذلك فإن هذه الجملة تقع في باين أولهما : للأصول العملية : وفيه عدة فصول .

وثانيهما : لأحكام أدوية العين المفردة والمركبة . لذلك فإنه بدوره يقع في فصلين .  
أما الجملة الثانية : فتدرس أمراض الجزء الخارجي من العين : أي أمراض الأنف والأذن والحنجرة ( الماق ) .

والجملة الثالثة : مكرسة لأمراض جزئها الداخلي وفيها : أمراض الملتحمة : وأمراض القرنية ، وأمراض العينية ، وأمراض الحدقة . ( أمراض الجزء الداخلي من مقلة العين ) والجمال الأربعة الأخرى صغيرة نسبياً . وتعالج بعض الموضوعات التي لم تمتط حقها في الماضي وترتيبها كالتالي :

الجملة الرابعة : أمراض جملة المقلة .

الجملة الخامسة : أمراض القوة الباصرة .

الجملة السادسة : أمراض الرطوبات والأرواح .

الجملة السابعة : أمراض باقي أجزاء العين .

فالكتاب (٦٩) إذن يقع في قسمين رئيسيين أولهما مخصص لكليات الطب : التشريح ، ووظائف الأعضاء ، والأسباب والعلامات ، وحفظ الصحة ، وعموميات حول التدبير والمعالجة . وثانيهما مخصص للأدوية ووصف الأمراض .

ومقدمة الكتاب فريدة من نوعها بين كتب الكحل . كما ألمح الى ذلك مايرهوف .

### ٣ - وصف مختصر للمخطوطات :

١ - سباط ١٧ Biblitheca Vaticana Sbath 17

يُعتقد أن نسخ هذه المخطوطة تم في القرن الثامن عشر . مطلمها موجود . وهي مبتورة من آخرها بحيث تضيق معظم مادة الكتاب . وهذه المخطوطة تحتوي على المقدمة والنمط الأول من الكتاب والجملة الأولى من النمط الثاني .

أما الجملة الثانية ( أمراض الجفن ) فموجود منها واحد وعشرون فصلاً . والبتر يقع في الفصل الثاني والعشرين ( الورد ينج ) .

وهكذا فإن المخطوطة لم يبق من أوراقها إلا سبع وتسعون ورقة .

تحتوي الصفحة على ثلاثة وعشرين سطراً والخط نسخي ، تسهل قراءته .

وقد وصف سباط هذه النسخة (٧٠) .

٢ - برلين Ms. or. oct. 2365

وقد نسخت هذه المخطوطة عام ١١١٤هـ ( = ١٧٠٤ م ) ، وعدد أوراقها مائتان وخمسة وعشرون ورقة وتحتوي الصفحة على تسعة عشر سطراً . والخط نسخي سهل القراءة . وهي كاملة الأوراق .

وقد وصفها زلهاييم وصفاً دقيقاً (٧١) .

٣ - دمشق - الظاهرية ٨٤٣٥ :

ويعود تاريخ نسخ هذه المخطوطة الى القرن العاشر الهجري . ( ٩٥٦ هـ ) . خطها معتاد . وهي كاملة . وعدد أوراقها مائة وتسع وسبعون ورقة . تحتوي الصفحة الواحدة منها على خمسة وعشرين سطراً .

وقد وصف هذه النسخة مصطفى سعيد الصباغ . وصلاح خيمي (٧٢) .

٤ - الفاتيكان Bibl. Vatic. Arab. Ms. 307

وهذه النسخة أقدم من نسخة الظاهرية بأكثر من مائة عام . يعود تاريخها الى عام ٨٥١ هـ = ١٤٤٨ م . خطها نسخي . وعدد أوراقها مائة وست وثمانون ورقة . وتحتوي الصفحة الواحدة منها على سبعة عشر سطراً .

وقد وصف ليفي ديلافيدا هذه النسخة (٧٣) وكذلك كتب عنها مايرهوف فكان بهذا أول من عرف بكتاب المذهب كما ذكرنا (٧٤) .

٥ - اسطنبول - حاجي محمود ٥٥١٥ .

ويعتقد واضع بطاقات هذه المكتبة وفهرس كتبها « دفترها » (٧٥) ان تاريخ نسخ هذه المخطوطة يعود الى القرن الثامن الهجري (٧٦) وبذلك تكون أقدم النسخ الموجودة من كتاب المذهب . والخط الذي كتبت به هذه المخطوطة نسخي . وتحتوي الصفحة الواحدة منها على سبعة عشر سطراً .

وهذه المخطوطة مبتورة من أولها ومن آخرها . وبقي منها مائتان وثلاث عشرة ورقة .

ينقص هذه المخطوطة الفصلان الأولان من فصول المقدمة .

أما البتر الموجود في آخرها فيقع في الفصل الثاني من الباب الثاني من الجملة الأولى من النمط الثاني أي في الفصل المتعلق بأحكام أدوية العين المركبة . . ( الفصل الثاني ) فالباب الثاني من الجملة الأولى يتعلق بالأحكام الجزئية لأدوية العين . ذلك أن الجملة الأولى مخصصة لأدوية العين . والنمط الثاني : هو تفاريع صناعة الكحل . وفيه الجملة الأولى مخصصة للأدوية والجمال الستة الأخرى مكرسة لوصف أمراض العين ومعالجاتها .



وهذا يعني أن القسم المبثور يشتمل على الجمل المتعلقة بوصف الأمراض . أي أنه لم يبق من الكتاب إلا النمط الأول المخصص ( لقواعد صناعة الكحل ) والجملة الأولى من النمط الثاني . فإذا لم تكن أوراق هذه النسخة مضطربة الترتيب فمعنى ذلك أن قيمة هذه النسخة قد انخفضت إلى النصف . لضياع الأجزاء المتعلقة بوصف الأمراض . أي معظم ( التفاريع ) ولم يبق منها إلا ( القواعد ) .

أن تصفحنا للمخطوطة كان سريعاً . ولا بد من دراسة المصور الذي حصل عليه الأستاذ سزكين .

## □ الحواشي :

- ١ - اطروحة النطاوي : المرجع رقم ٣٣ .
- ٢ - تولى سرفيتوس Servetus سنة ١٥٥٣ وابن النفيس تولى سنة ١٢٨٨ .
- ٣ - في عام ١٨٤٠ وصف الأستاذ فوستنفلد Wüstenfeld ابن النفيس بأنه كان أستاذا في الطب ، وأنه لم يكن له نظير في زمانه .
- انظر المرجع رقم ٣٦ صفحة ١٤٦ - ١٤٧ .
- وفي مطلع القرن العشرين كان ابن النفيس قد أصبح معروفاً جداً بسبب وصف كتبه التي كانت محفوظة في مكتبات أوروبا .
- فقد كتب عنه بيرتش Pertsch واللورد Alwardt وبروكلمان Brockelmann ولوكليز Leclerc .
- ٤ - انظر ما كتبه مايرهوف حول ابن النفيس وكتبه للدولة الدموية الرونية في المراجع رقم ١٦ - ١٧ - ١٨ - ١٩ .
- ٥ - انظر ما كتبه شاخث Schacht . المرجع رقم ٢٧ .
- ٦ - انظر ما كتبه شاخث ، تمكين Temkin المرجع رقم ٣٢ ، ٣٧ .
- ٧ - انظر : حداد ، خیر الله . المرجع رقم ٨ .
- ٨ - انظر : شعادة . المرجع رقم ٥ - ٦ .
- ٩ - كتب الأستاذ بول غليبولجي : استاذ مادة ( امراض الصدر ) في جامعة القاهرة كتاباً خاصاً عن ابن النفيس .
- ١٠ - انظر : اسكندر . المرجع رقم ١٣ . ص ٦٠٢ - ٦٠٦ وكذلك : اولمان . المرجع رقم ٣٥ ص ١٧٢ - ١٧٦ وكذلك : سيد حسين نصر . المرجع رقم ٢١ ص ٣٦٩ .
- ١١ - انظر : شرچس Schlipperges المرجع رقم ٢٩ وكذلك : سزكين - معافرات ص ٢٢ .
- ١٢ - انظر : نشأت العمارة : مقدمة حول طب العيون العربي ص ١٥٣ ، ١٥٤ .
- ١٣ - ونذكر منهم ، حسب تسلسل تواريخ صدور أعمالهم :
- ١ - فوستنفلد Wüstenfeld
- ٢ - هامر بورغشتال Hammer-Purgstall
- ٣ - لوكليز Leclerc
- ٤ - بيرتش Pertsch
- ٥ - اللورد Ahlwardt
- ٦ - ستاينشنايدر Steinschneider
- ٧ - بروكلمان Brockelmann
- ٨ - هيرشبرغ Hirschberg
- ٩ - نوبورغر Neuburger
- ١٠ - براون Browne
- ١١ - كامبل Campbell
- ١٢ - مايرهوف Meyerhof
- ١٣ - سارتون Sarton
- ١٤ - حتى ذلك التاريخ كان اسم ابن النفيس قد أصبح معروفاً في كل الآداب الأوروبية الحديثة .
- ١٥ - كتب بيرتش Pertsch عن المخطوطات العربية المحفوظة في مكتبة جوتا Gotha فهرساً من خمسة مجلدات بين عامي ١٨٧٨ - ١٨٩٢ . وقد وصف فيه عدداً من مؤلفات ابن النفيس وعدداً من التعليقات التي كتبت على كتبه . على سبيل المثال : انظر برتش : رقم ١٨٩٧ - ١٨٩٩ ، رقم ١٩٢١ - ١٩٢٥ وكذلك كتب اللورد Ahlwardt حول المخطوطات العربية المحفوظة في مكتبة الدولة في برلين فهرساً مؤلفاً من عشرة مجلدات بين عامي ١٨٨٧ - ١٨٩٩ . وقد وصف فيه عدداً من مؤلفات ابن النفيس . على سبيل المثال : انظر اللورد : رقم ٦٢٧٢ - ٦٢٧٥ .
- ١٦ - من تلاميذه في الطب : ابن القف الكرقي . وفي طب العيون : تاج الدين مفصل بن هبة الله . ومن تلاميذه في المنطق : أبو حيان الفارابي . انظر : شاخث Schacht : المرجع رقم ٢٨ . وكذلك اسكندر : المرجع



٢١ - ابن النحاس اللغوي ، معاصر ابن النفيس يشهد  
باسلوبه في اللغة .  
أنظر : شاخت : المرجع رقم ٢٨ الجزء الثالث : ص ٨٩٧  
٢٢ - حول كتاب ( الشامل ) .  
أنظر : اسكندر - المرجع رقم ١٣

٢٣ - القوصوني ( من أهل القرن السابع عشر ) في معجم  
( قاموس الأطباء وناموس الألباء ) يقتبس فقرات من  
( الشامل ) في موضوع ( الابصار ) .  
أنظر : القوصوني : قاموس الأطباء . الجزء الأول  
ص ١٥٤ .

٢٤ - كتب شرام Schramm حول : تفسير اسناع الحدة .  
أنظر : المرجع رقم ٣٠ .  
وكتب صاحب هذه المقالة حول هذا الموضوع في  
مناسبتين .

١ - لدوة الرازي - جامعة عين شمس - سنة ١٩٧٧  
٢ - المؤتمر السنوي الثالث للجمعية السودية لتاريخ  
العلوم ، معهد التراث العلمي العربي ، جامعة  
حلب .. سنة ١٩٧٨ .  
أنظر : أعمال هذين المؤتمرين .

٣٥ - حينما يشير خليفة بن أبي العباس الحلبي الى نظرية  
الإبصار في كتابه ( الكافي في الكحل ) يجعل القارئ الى  
كتاب الفلسفة . . . وتحقيق ذلك من القولين الى الحكماء  
دون الأطباء ) ، ( . . . وبالي تحقيقها تعرفه من  
الطبيعي . . . ) يقصد طبيعيات كتاب ( الشفاء ) حيث  
يشرح ابن سينا نظرية الإبصار في القسم المتعلق  
بالعلوم الطبيعية من كتابه الفلسفي ( الشفاء ) .  
أنظر : مخطوط اسطنبول من كتاب الكافي ، ٨ - ٩

٣٦ - كتاب الشفاء : لابن سينا هو أهم كتب ابن سينا  
الفلسفية ويقع في عدة أجزاء : الالهيات ، الرياضيات ،  
المنطق ، الطبيعيات . . . والطبيعيات مقسمة الى عدة  
السام ( فنون ) السماء والعالم ، الكون والفساد ،  
الافعال والانفعالات ، المعادن والافعال العلوية ، النفس . . .  
فالنفس : هو الفن السادس من ( الطبيعيات ) ويشير  
المؤلفون عادة الى هذا الكتاب قائلين : طبيعيات الشفاء ،  
او الطبيعى .

وكتاب الشفاء معقود . والنفس : حقله  
يان كوش . ونشره الجمع العلمي التشيكوسلوفاكي  
سنة ١٩٥٦ . والنفس : حقله ايضا : الاب لنواني  
وسعيد زايد . وراجعه : ابراهيم مدكور . ونشر في  
القاهرة سنة ١٩٧٥ .

رقم ١٣ . وحول : تاج الدين مفضل بن حبة الله ( ابن  
الصنمية ) أنظر :

احمد عيسى : معجم الأطباء . ص ٤٩٥ .  
كحالة : معجم المؤلفين ١٢ : ٣١٦ .  
الزركلي : الاعلام ٧ : ٢٨٠ - ٢٨١ .  
الصفدي : الوالي بالوفيات ص ٢٦ ، ٥٦ .  
ششن : مخطوطات الطب الاسلامي في مكتبات تركيا  
المرجع رقم ٤٨ ص ٧٩ .

١٧ - وهذه سلسلة من الاساتذة ، والتلاميذ ، وتلاميذ  
التلاميذ ، يزرع بأمتالها التراث العربي . وعلى سبيل  
المثال :

ابن سينا يكتب ( القانون )

ابن النفيس يقتصر القانون في ( موجز القانون ) الذي  
اشتهر بالموجز .

نفيس بن عوفى الكرمانى المشهود بالنفيسي يشرح  
الموجز في ( شرح موجز ابن النفيس ) وهذا المؤلفان  
يشرحان هذا الشرح في ( حل النفيسي ) . وكلمة  
( حل ) هنا تعني : شرح أو تعليق أو تفسير . وقد  
سمى الاسرائي كتابه الذي شرح فيه موجز القانون  
باسم ( حل الموجز ) أنظر : المرجع رقم ١٠ . وكذلك :  
اسكندر : المرجع رقم ١٣ ص ٦٥٥ من المجلد التاسع  
من المعجم .

١٨ - حول قيمة ابن النفيس كاستاذ في الطب ، وحول كتبه  
الطبية انظر :

حمادنة ، سامي : مخطوطات القاهرة . ص ٢٣٣  
شاخت . المرجع رقم ٢٨ ص ٨٩٧ .  
اسكندر . المرجع رقم ١٣ ص ٦٠٢ .  
اولمان . المرجع رقم ٣٥ ص ١٧٢ .  
سارتون . المرجع رقم ٢٣ . الجزء ٢ ص ١٠٩٩ - ١١٠١ .

١٩ - قام ابن النفيس بتدريس الفقه في المدرسة المسرودية  
في القاهرة . وكان أبو حيان الفراتي أحد تلاميذه في  
علم المنطق . وقد اشد التلميذ بأسلوب استاذ في  
التدريس . انظر :

اسكندر : المرجع رقم ١٣ ص ٦٠٢ .  
شاخت : المرجع رقم ٢٨ ص ٨٩٧ .

٢٠ - تاج الدين السبكي في : ( طبقات الشافعية الكبرى )  
يذكر ابن النفيس معتزاً إياه من اعلام الفقه الشافعي .  
أنظر : السبكي : طبقات الشافعية . . . الجزء الخامس  
ص ١٢٩ .

أما في ( ندوة الرازي ) فقد أعطينا رأينا في ( نظرية الإبصار ) عند ابن النفيس .  
وفي المؤتمر السنوي الثالث للجمعية السودانية لتاريخ العلوم ، أعطينا رأينا في وصف ابن النفيس لأمراض الجفن ، وللحول ، وللأمراض المنسوبة إلى القوة الباصرة .

٣٢ - سالف - سمث في مقالاتها ص ١٥١ المرجع رقم ٢٤ .  
تقول :  
... because it is possibly the most thorough and complete of all medieval Arabic ophthalmological tracts.

٣٣ - ليوحنا بن ماسويه في الكحل كتابان : دغل العين ، ومعرفة معنة الكحالين .

انظر : نشأت العمارة : تاريخ أطباء العيون . المرجع رقم ٤٢ الجزء ١ ص ٤٤ - ٤٨ .

٣٤ - لعين بن اسحق في الكحل كتابان : المشر مقالات في العين ، والمسائل في العين .

انظر : نشأت العمارة : تاريخ أطباء العيون العرب . المرجع رقم ٤٢ . الجزء ١ ص ٥٥ - ٥٧ .

٣٥ - أهم كتب الكحل التي ظهرت في القرن العاشر ولم تصل إلينا هي :

١ - كتاب النهاية والكفاية في تركيب العينين وخلقتهما وعلاجهما وأدويتهما لخلف الطولوني .

٢ - مقالة في الكحل : لاسحق بن سليمان الاسرائيلي .

٣ - مقالة في طب العين : لأبي الحسن ، أحمد بن محمد الطبري .

٤ - كتاب في أمراض العين ومداوتها : لأعين بن أمين .

٥ - مقالة في ماعية الرمد وأنواعه وأسبابه وعلاجه : لأحمد بن أحمد التميمي .

٦ - رسالة في علاج ضعف البصر لأحمد بن عبد الرحمن بن مندوبه الاصطهاني .

٣٦ - أهم الكتب التي ظهرت في القرن العاشر ، والتي خصصت فصولاً مفصلة للكحل هي :

١ - المعالجات البقراطية : لأحمد بن محمد الطبري .

٢ - كامل الصناعة الطبية : لعلي بن العباس الجوسي .

٣ - غنى ومنى : لأحسن بن نوح القفري .

٤ - التصريف لمن عجز عن التأليف : لأبي القاسم خلف بن عباس الزهراوي .

٣٧ - انظر : هرشبرغ : Hirschberg المرجع رقم ١٠ والمرجع رقم ١١ .

ويتكسون ( النفس ) من خمس مقالات :  
المقالة الثالثة منها ( في الإبصار ) وفيها ثمانية فصول . والفصل الخامس منها : ( في اختلاف المذاهب في الرؤية ، وإبطال المذاهب الفاسدة بحسب الأمور نفسها ) .

٣٧ - لم يتمكن مايرهوف من دراسة كتاب ( المذهب ) دراسة شافية ، ولكنه تصفحه ووعد الأوساط العلمية بأن يدرسه ويترجمه . وفي تقرير مختصر كتبه مايرهوف عن الكتاب انتبه إلى أهمية ( المقدمة ) التي كتبها ابن النفيس .

انظر :

١ - سالف - سمث ، Savage - Smith كتاب المذهب ١٠٠٠ في مجلة تاريخ العلوم العربية - حلب المرجع رقم ٢٤ - ٤ : ١ : ١٥١ .

٢ - زلهام ، Selihelm المرجع رقم ٣١ ص ٢١٤ - ٢١٦ .

أما النسخة التي تصفحها مايرهوف فهي محفوظة في الفايكان .

٢٨ - انظر : أولمان Ullmann المرجع رقم ٣٥ ص ٢١٣ حيث يقول :

Es ist eine umfassende, Wenig originelle Darstellung

وانظر كذلك : شاخت Schacht المرجع رقم ٢٨ ص ٨٩٧ حيث يقول :

a comprehensive but not very original record.

٢٩ - ظهر كتاب ( المذهب ١٠٠٠ ) قبل سنة ١٢٨٨ ، بينما ظهر كتاب ( نور العيون ١٠٠٠ ) لصالح الدين بن يوسف بعد سنة ١٢٩٦ . وهذا الكتاب الأخر الهام هو الذي عني بنظرية الإبصار عنابة فائقة .  
انظر : المصادر المخطوطة : لصالح الدين ١٠٠ نور العيون ١٠٠٠

٣٠ - انظر مقالة سالف - سمث . المرجع رقم ٢٤ ص ١٥١ .

٣١ - انظر : الحاشية رقم ٢٤ . حيث لاحظنا رأينا في الكتاب في هاتين المعامرتين .

وانظر كذلك : معاصرة كاتب

هذه السطور : ( الطب الشعبي وحرارة العين ) .

راغ ١٩٧٨ .

في نطاق أعمال مؤتمر الجمعية التشيكوسلوفاكية لأطباء

العين ، بمناسبة المبدى الذهبى لتأسيسها . حيث

أعطينا رأينا في جراحة الساد عند ابن النفيس .



- ٣٨ - انظر : هيرشبيرغ Hirschberg المرجع رقم ١٠  
والمرجع رقم ١٢ .
- ٣٩ - فوستنفلد ، Wüstenfeld المرجع رقم ٣٦ ص ١٤٧ .
- ٤٠ - السمعاني : الجزء الأول ، صفحة ٦٢٧ .
- عن فوستنفلد المرجع رقم ٣٦ ص ١٤٧ وعن هيرشبيرغ  
المرجع رقم ١٠ ص ٨١ .
- ٤١ - لوكلير : Leclerc المرجع رقم ١٤ الجزء الثاني  
ص ٢٠٧ .
- ٤٢ - انظر المرجع رقم ١٠ وكتاب هيرشبيرغ ( تاريخ طب  
العيون عند العرب ) الذي ظهر عام ١٩٠٨ يشتمل على  
كتابه ( الكتب التعليمية العربية في طب العيون )  
الذي ظهر عام ١٩٠٥ المرجع رقم ١٠ .
- ٤٣ - الشاذلي ( صدقة بن ابراهيم المصري الشاذلي ) وقد  
سمى كتابه : ( المعدة الكهلية في الامراض البصرية )  
انظر : هيرشبيرغ : المرجع رقم ١٠ ص ٨٤ والمرجع  
رقم ١٠ ص ٩٥ .
- ٤٤ - ساروتون : المرجع رقم ٢٣ المقدمة ، الجزء الثاني ص  
١٠٩٩ .
- ٤٥ - سباط : مكتبة مخطوطات بولص سباط المرجع رقم ٢٥  
الجزء الأول ص ١٥ .
- ٤٦ - انظر : زلهاييم Sellheim المرجع رقم ٣١ ص ٢١٥  
وانظر كذلك : سافج - سمث Savage - Smith  
المرجع رقم ٢٤ ص ١٥١ وانظر كذلك ليفي دلايدا  
Levi della Vida المرجع رقم ١٥ .
- ٤٧ - انظر : كيزي وود Casey Wood المرجع رقم ٤  
ص ٢١٣٣ .
- ٤٨ - انظر : بروكلمان Brockelmann تاريخ الادب  
العربي G. A. L. الذيل الجزء الاول ص ٩٠٠  
المرجع رقم ٣ .
- ٤٩ - انظر : سباط - الفهرس الجزء الاول ص ٨٥ .
- ٥٠ - احتفال المجلس الاعلى للعلوم بدمشق بابن النفيس  
بمناسبة اسبوع العلم الثامن ( سنة ١٩٦٧ ) .
- ٥١ - تقدم بهذه الاطروحات الجامعية الى كلية الطب في  
جامعة دمشق كل من الزملاء :
- ١ - عبد الرحيم خان عام ١٩٧٧ .
- ٢ - طلال فارس عام ١٩٧٩ .
- ٣ - غازي الحبيب عام ١٩٧٩ .
- ٤ - علياء التريزي عام ١٩٨٠ .
- ٥ - رفعت مسكين عام ١٩٨٠ .
- ٦ - فؤاد سيد صالح عام ١٩٨١ .
- ٥٢ - انظر : المرجع رقم ٤٤ ، رقم ٤٤ . وكذلك انظر  
الحاشية رقم ٧٢ .
- ٥٣ - في حدود ذلك ، لم تنشر اعمال هذه الندوة حتى  
نهاية عام ١٩٨٤ وان كانت ملخصات الابحاث قد  
وزعت اثناء انعقاد الندوة .
- وعلمنا ان مؤسسة ( الطب الاسلامي ) في الكويت تفكر  
في نشر اعمال هذه الندوة بالمشاركة مع جامعة عين  
شمس .
- ٥٤ - نشر معهد التراث العلمي العربي في جامعة حلب  
ملخصا لهذا البحث : ( قراءة اول في مخطوطة ابن  
النفيس في طب العيون : المذهب في الكحل المخطوط  
في المكتبة الظاهرية بدمشق ) .
- ٥٥ - عنوان البحث :
- First Reading in a 13th. Century Manuscript in  
Ophthalmology Written by Ibn an Nafis.
- ٥٦ - انظر : زلهاييم Sellheim المرجع رقم ٣١ ص  
٢١٣ - ٢١٦ .
- ٥٧ - انظر : سافج - سمث Savage - Smith المرجع  
رقم ٢٤ ص ١٥٢ .
- ٥٨ - بمناسبة انعقاد المؤتمر الدولي لتاريخ العلوم  
والتكنولوجيا الاسلامية في اسطنبول مسن ١٤ - ١٨  
ايلول سنة ١٩٨١ .
- ٥٩ - وقد عرضت هذه الصور ضمن مجموعة كبيرة في معرض  
بعنوان ( المخطوطات العربية في طب العيون ) ولد اليوم  
هذا المعرض مرتين عام ١٩٨١ : الأولى في لطاق (اسبوع  
العلم ) الحادي والعشرين في جامعة تشرين في اللاذقية  
( ٧ - ١٣ تشرين الثاني ) والثانية : اثناء انعقاد الندوة  
السابعة للجمعية السودية لطباء العيون في حمص  
( ٢٦ - ٢٧ تشرين الثاني ) .
- ٦٠ - رمضان ششن وزملاؤه : المرجع رقم ٤٨ ص ٤٢٨  
بعنوان ( رسالة في علم الكحل ) .
- ٦١ - انظر الحاشية رقم ٥١ .
- ٦٢ - وكذلك في عدد من المؤتمرات :
- ١ - ندوة الرازي - جامعة عين شمس - القاهرة ١٩٧٧
- ٢ - مؤتمر حول تاريخ الطب الاسلامي والايراني -  
شبراز ١٩٧٧ .

٣ - العيد الذهبي للجمعية التشيكوسلوفاكية لأطباء  
العيون - براغ ١٩٧٨ .

٤ - الندوة العالمية الثانية لتاريخ العلوم عند العرب  
حلب ١٩٧٩ .

٥ - المؤتمر السنوي الثاني للجمعية العراقية لأطباء  
العيون - بغداد ١٩٨٠

٦ - المؤتمر الافريقي - الاسيوي السابع لطب العيون  
- تونس ١٩٨٠ .

٧ - مؤتمر تاريخ العلوم الاسلامية - اسلام آباد ١٩٨٠

٨ - المؤتمر السنوي الاربعون للجمعية الهندية لأطباء  
العيون - اودايبور ١٩٨١

٩ - المؤتمر الدولي السادس عشر لتاريخ العلوم -  
بوخارست ١٩٨١ .

١٠ - المؤتمر الدولي الأول لتاريخ العلوم  
والتكنولوجيا الاسلامية - اسطنبول ١٩٨١ .

٦٣ - انظر : المرجع رقم ٥٥ القوصوني : قاموس الأطباء .

٦٤ - خليفة بن ابي المعاسن : الكافي في الكحل .  
صلاح الدين بن يوسف : نود العيون وجامع الفنون .

٦٥ - فتح الدين احمد بن عثمان بن هبة الله القيسي :  
المعروف بابن أبي الحوافر : نتيجة الفكر في علاج  
امراض البصر .

شمس الدين محمد بن ابراهيم  
الانصاري السنجاري المصري . المعروف بابن الاكفاني  
كشف الرين في احوال العين .

٦٦ - رشيد الدين الصوري : الكافي في طب العين .  
حول المؤلف انظر : عيون الانباء ( طبعة نزار دفا ) -  
بيروت ، ص ٦٩٩ .

سامي حمارة ( مخطوطات الظاهرية ) ص ٤٦٥ .  
وحول الكتاب : انظر بحثنا : ( الكافي في طب العين لرشيد الدين  
الصوري ) في نطاق اعمال المؤتمر الثالث لتاريخ بلاد  
الشام عمان - ١٩٨٠ .

٦٧ - نهاية الافكار ونزهة الابصار : لعبدالله بن قاسم  
الحويدي الانبيلي .

٦٨ - حقق هذا الكتاب : مصطفى شريف العاني وحازم  
البكري ونشر في مجلدين . بغداد ١٩٧٩ ، ١٩٨٠ .

٦٩ - نشر زلهام محتوى الكتاب بشكل مختصر وواضح .  
انظر : المرجع رقم ٣١ . ونشره كذلك عبدالرحيم طان  
مع وصف وتعليق . وذلك عام ١٩٧٧ في اطروحة  
جامعية . دمشق . كلية الطب انظر العاشية رقم ٥١  
ونشره كاتب هذه السطور سنة ١٩٧٨ في مؤتمر الجمعية  
الدولية لتاريخ الطب - بلوفديف مع ترجمة المانية .  
وفي المؤتمر السنوي الثالث للجمعية السورية لتاريخ  
العلوم - حلب ونشرته سافج - سمث مع ترجمة  
انجليزية عام ١٩٨٠ .  
انظر : المرجع رقم ٢٤ .

٧٠ - انظر سباط المرجع رقم ٢٥ الجزء ١ ص ١٥ .

٧١ - انظر زلهام : المرجع رقم ٣١ ص ٢١٣ - ٢١٦ .

٧٢ - انظر : مصطفى سميد الصباغ : المرجع رقم ٤٤ ص ٦١ .  
انظر : خيمي : المرجع رقم ٤٤ ص ٢٨٨ .

٧٣ - انظر : ليبي ديلافيدا Levi della Vida : المرجع  
رقم ١٥ .

٧٤ - انظر : زلهام : المرجع رقم ٣١ ص ٢١٥ وانظر كذلك :  
سافج - سمث : المرجع رقم ٢٤ ص ١٥١ .

٧٥ - انظر : سؤكين : مجموعات المخطوطات العربية ترجمة  
- محمود فهمي حجازي المرجع رقم ٤٧ ص ٩٧ .

٧٦ - انظر : سؤكين : تاريخ التراث . المرجع رقم ٣٢  
ص ٣٣٩ .

★ ★ ★



1. 'Abd al Hallm  
'Abd al Hayy  
Hall al-Nafisi  
Cawnpore 1872  
Lucknow 1885
2. Ahlwardt, W.  
Verzeichnis der arabischen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin 10 Bde  
Berlin 1887-1899
3. Brockelmann, C.  
Geschichte der arabischen Literatur  
Leiden 1943  
(Zweite Auflage)
4. Casey Wood  
The Lost Manuscript on Ophthalmology by the Thirteenth-Century Surgeon Ibn al-Nafis  
Journal of the American Medical association  
104 (1935) 2122-2123
5. Chéhadé, A.  
Ibn al-Nafis et la découverte de la circulation pulmonaire  
M. D. dissertation  
Faculté de Médecine  
Paris 1951
6. Chéhadé, A.  
Ibn al-Nafis et la découverte de la circulation pulmonaire  
Damascus 1955
7. Ebied  
Bibliography of Mediaeval Arabic And Jewish Medicine and allied Sciences  
London 1971
8. Haddad, S.  
Khairallah, A.  
A Forgotten Chapter in the History of the Circulation of the Blood  
in :  
Annals of Surgery  
104 (1936)  
1 - 8
9. Hamarneh, S.  
Bibliography on Medicine and Pharmacy in medieval Islam Stuttgart 1964
10. Hirschberg, J.  
Geschichte der Augenheilkunde bei den Arabern  
in :  
Graefe - Saemisch  
Handbuch der gesamten Augenheilkunde  
(13. Band), Leipzig 1908
- 10a. Hirschberg, J.  
Die arabischen Lehrbücher der Augenheilkunde  
Berlin 1905
11. Hirschberg, J.  
Lippert J.  
Ali Ibn Isa, Erinnerungsbuch für Augenärzte  
Leipzig 1904
12. Hirschberg, J.  
Lippert J.  
Mittwoch, E.  
Die arabischen Augenärzte  
II 'Ammār, Halifa, Salah ad-Din  
Leipzig 1905

**13. Iskaner, A. Z.**

Ibn Al-Nafis  
in :  
Dictionary of scient.  
Biography  
IX : 602 - 607

**14. Leclerc, L.**

Histoire de la médecine arabe  
I, II  
Paris 1876

**15. Levi della Vida, G.**

Elenco dei manoscritti arabi islamici  
della  
Biblioteca Vaticana.  
Vaticani Barbariniani Borgiai Rossiani  
Città del Vaticano 1935

**16. Meyerhof, M.**

M. El-Tatawi : Der Lungenkreislauf  
nach el-Koraschi  
in :  
Mitteilungen zur Geschichte der Medi-  
zin und Naturwissenschaften  
30 (1931) 55-57

**17. Meyerhof, M.**

La découverte de la circulation pulmo-  
naire par Ibn an-Nafis, médecin arabe  
du Caire (XIII<sup>e</sup> siècle)  
in :  
Bull. de l'Inst. d'Egypte  
16 (1934) 33-46

**18. Meyerhof, M.**

Ibn an-Nafis und seine Theorie des  
Lungenkreislaufs  
in :  
Quellen und Studien zur Geschichte  
der Naturwissenschaften und Medizin  
4 (1935) 37-88;  
1-22

**19. Meyerhof, M.**

Ibn An-Nafis (XIII th. cent) and his  
Theory of the lesser Circulation  
in :  
Isis  
23 (1935) 100-120

**20. Meyerhof, M.**

Schacht, J.  
Theologus Autodidactus of Ibn al-  
Nafis  
Oxford : Clarendon Press  
1968

**21. Nasr, S. H.**

An Annotated Bibliography of Islamic  
Science  
Teheran 1976

**22. Pertsch, W.**

Die arabischen Handschriften der  
Herzoglichen Bibliothek zu Gotha  
5 Bde  
Gotha 1878-1892

**23. Sarton, G.**

Introduction to the History of Science  
3 vol.  
Baltimore 1927-1949

**24. Savage-Smith, E.**

Ibn al-Nafis's Perfected Book on  
Ophthalmology  
in :  
Journal for the History of Arabic  
Science  
Vol. 4 No. 1 (1980)  
147-206

**25. Sbath, P.**

Bibliothèque de Manuscrits  
Paull Sbath  
H. Friedrich et Co.  
Cairo 1928

**26. Sbath, P.**

Al-Fihris  
III vol. + S.  
Cairo 1938-1940

**27. Schacht J.**

Ibn an-Nafis, Servetus and Colombo  
in :

al-Andalus 22 (1957)  
317-336

**28. Schacht, J.**

Ibn al-Nafis  
in :

The Encyclop. of Islam  
2. Bd. (1971)  
III: 897

**29. Schipperges, H.**

Ideologie und Historiographie des  
Arabismus  
in :  
Sudhoffs Archiv  
1961

**30. Schramm, M.**

Zur Entwicklung der physiologischen  
Optik in der arabischen Literatur  
in :

Sudhoffs Archiv  
f. Gesch. d. Med.  
43 (1959)  
289-316

**31. Sellheim, Rudolf**

Materialien zur arabischen Literatur-  
geschichte (Verzeichnis der orientali-  
schen Handschriften in Deutschland  
XVII, A)  
Wiesbaden : Steiner 1976  
pp 213-216

**32. Sezgin, F.**

Geschichte des arabischen Schrifttums  
Band III  
Leiden 1970

**33. Tatawi, M.**

Der Lungenkreislauf nach el-Koraschi  
Inaugural diss.  
Freiburg 1924

**34. Temkin, O.**

Was Servetus influenced by Ibn an-  
Nafis ?  
in :  
Bull. Hist. Med.  
8 (1940)  
731-734

**35. Ullmann, M.**

Medizin im Islam  
Leiden - Brill 1970.  
Ibn Nafis, pp. 172-176  
p. 213

**36. Wüstenfeld, F.**

Geschichte der arabischen Ärzte und  
Naturforscher Hildesheim 1963  
(Göttingen 1840)



## □ المراجع العربية :

- ٣٧ - سامي خلف حمادة : فهرس مخطوطات دار الكتب  
الظاهرية ( الطب والصيدلة ) - الجزء الأول دمشق  
١٩٦٩ .
- ٣٨ - نشأت الحمارة : طب العيون عند الرازي في نطاق  
أعمال : ندوة الرازي ، جامعة عين شمس - القاهرة -  
١٩٧٧ .
- ٣٩ - نشأت الحمارة : الجديد حول الرازي في طب العيون  
في نطاق أعمال : المؤتمر السنوي الثاني للجمعية  
السورية لتاريخ العلوم - معهد التراث العلمي العربي  
جامعة حلب - ١٩٧٧ .
- ٤٠ - نشأت الحمارة : قراءة أولى في مخطوط ابن النفيس في  
طب العيون . المهدب في الكحل . في نطاق أعمال  
المؤتمر السنوي الثالث للجمعية السورية لتاريخ  
العلوم - معهد التراث العلمي العربي - جامعة حلب  
١٩٧٨ .
- ٤١ - نشأت الحمارة : الطب الشعبي وجراحة العين في نطاق  
أعمال مؤتمر الجمعية التشيكوسلوفاكية لأطباء العيون .  
مناسبة العيد الخمسيني لتأسيسها . براغ ١٩٧٨ .
- ٤٢ - نشأت الحمارة : تاريخ أطباء العيون العرب دمشق  
الجزء الأول - ١٩٨١ .
- ٤٣ - نشأت الحمارة : مقدمة حول طب العيون العربي في  
مجلة التراث العربي العدد ١٧ ( ١٩٨٤ ) - دمشق  
ص ١٥٣ - ١٨٥ .
- ٤٤ - فهرس مخطوطات دار الكتب الظاهرية ( العلوم والفنون  
المختلفة عند العرب ) مصطفى سعيد الصباغ دمشق -  
١٩٨٠ .
- ٤٤ - صلاح خيمي : فهرس مخطوطات دار الكتب الظاهرية  
( الطب والصيدلة ) الجزء الثاني دمشق ١٩٨١ .
- ٤٥ - خير الدين الزركلي : الأعلام .
- ٤٦ - فؤاد سزكين : محاضرات في تاريخ العلوم الرياض  
١٩٧٩ .
- ٤٧ - فؤاد سزكين تاريخ التراث العربي . مجموعات  
المخطوطات العربية في مكتبات العالم نقله إلى العربية :  
محمود فهمي حجازي وراجعه : عرفه مصطفى الرياض  
١٩٨٢ .
- ٤٨ - رمضان ششن : مخطوطات الطب الاسلامي في مكتبات  
تركييا اسطنبول ١٩٨٤ .
- ٤٩ - عمر رضا محالة : معجم المؤلفين .
- ٥٠ - صلاح الدين المنجد : مصادر جديدة عن تاريخ الطب  
عند العرب في مجلة معهد المخطوطات العربية ٥ : ١  
( ١٩٥٩ ) ٢٢٩ - ٣٤٨ .



## المصادر المطبوعة

- ٥١ - ابن أبي أصيبعة : عيون الأنباء في طبقات الأطباء بيروت  
( نزار رضا ) - ١٩٦٥ .
- ٥٢ - عبيد الله بن قاسم الحريري الاشبيلي البغدادي : نهاية  
الانكار ونزهة الابصار في مجلدين ، بغداد ١٩٧٩ -  
١٩٨٠ .
- ٥٣ - تاج الدين السبكي : طبقات الشافعية الكبرى القاهرة  
١٣٣٤ هـ .
- ٥٤ - صلاح الدين خليل بن ايبك الصفي : الوالي بالولايات  
باعتناء : ريتز Ritter H. اسطنبول ١٩٣١ .
- و هناك طبعة بولاق سنة ١٣١٠ هـ .
- ٥٥ - مدين القوصوني : قاموس الأطباء وقاموس الالباء في  
جزئين ( تصوير للمخطوط ) دمشق ١٩٧٩ - ١٩٨٠ .

## المصادر المخطوطة

لده وأما أحوال زام الإنسان عملها المنع لما مضى إليه  
وحلفت غلامه لذلك بخله لبخل أهل المواد منها ولذلك  
زام الإنسان كثر فيه الفضول ونكر ما رخصه كالأمراء  
أحادته من المنزلات وخوفها ولذلك كثر بالإنسان الرغام  
والمرلات والتمال والمخوضه ولذلك كثر فيه الشغاف  
والطلاس ولعين السودان كل ما حظه لزيادة رطوبه  
أدغمته بسبب رطوبه بلادهم مع الحران المصطنع واللبس  
ضيقه وذلك للمبرد مع الرطوبه وكثرة رطوبه آدمعته كثر  
فيهم الفطوسه وأعلن الأعراب بخل نفسه وذو النجوسه  
أدغمته لأجل نوسه أعدل بهم وفله غشهم فيها وأغبر المصرب  
صغارهم كبر الوهم وكثر أراض أعيانهم لضعف ألسنا وأغبرهم  
وكثرة الأغبر غلظهم ع ٥٤

المنط الأول في قواعد هذه الصناعة

وفتتل على جملتين د الجملة الأولى  
في قواعد أجزاء النظر من هذه الصناعة وفتتل على فتيقن الأول  
في غلظه العين وفتتل الجاهليه على غشهم فتقول الفصل الأول  
في غلظه العين وأجزاءها وما فيها د العين غشوصا شاسر الله

■ صفحة من مخطوط اسطنبول ■ للبر

- ٦٢ - القيسي : ( أبو العباس فتح الدين احمد بن عثمان  
بن هبة الله القيسي - المعروف بابن أبي العوالي )  
نتيجة الفكر في علاج امراض البصر .  
نسخة جوتا  
نسخة دبلن  
نسخة اسطنبول ( نور عثمانية ) .  
نسخة الظاهرية .

- ٥٦ - ابن النفيس : ( علاء الدين أبو العلا علي بن أبي  
الحزم القرني ) المذهب في الكحل .  
نسخة الفاتيكان .  
نسخة سباط  
نسخة الظاهرية .  
نسخة برلين .  
نسخة اسطنبول ( حاجي محمود ) .  
٥٧ - ابن الاكفاني : ( شمس الدين محمد بن ابراهيم  
الانصاري السقاوي ) كمثل الرين في احوال العين .  
نسخة الأزهر .  
نسخة دار الكتب المصرية .  
نسخة اسطنبول ( احمد الثالث ) .  
٥٨ - الحريري : ( عبدالله بن قاسم الحريري الاشبيلي )  
نهاية الأفكار ونزهة الأبصار .  
نسخة بغداد .  
نسخة طهران .  
نسخة اسطنبول ( حميدية ) .  
نسخة دبلن .  
٥٩ - خليفة بن أبي المعاسن :  
الكافي في الكحل .  
نسخة اسطنبول ( بني جامع )  
نسخة باديس .  
٦٠ - صلاح الدين بن يوسف : نور العيون وجامع الفنون  
نسخة باديس  
نسخة جوتا  
نسخة الاسكندرية  
نسخة اسطنبول ( حميدية ) .  
٦١ - رشيد الدين الصوري : الكافي في طب العين نسخة  
الظاهرية .

## تصحيح خطأ

ورد في الصفحة (١٤٤) السطر (١٢) ( فقد أصبح جلياً أن ابن سينا  
يعارض جالينوس ) والصحيح ( فقد أصبح جلياً أن ابن النفيس  
يعارض جالينوس ) .

\* كاتب المقال يشكر السادة القائمين على أقسام المخطوطات العربية في المكتبات الأربعة المذكورة  
وذلك لتكرمهم بالسماح بنشر هذه الصفحات من المخطوطات المحفوظة لديهم .



# المطابقة النحوية في شعرا مرى القيس<sup>(١)</sup>

## دراسة وصفية لظاهرة لغوية

محمد علي دقة

اللغة شئنا جامدا كانا خارج الانسان والمجتمع ، بعيدة عن التاثر والتاثير ، ليست بل هي ظاهرة انسانية اجتماعية تخضع لنواميس الحياة وتطور المجتمعات ، ولها في الوقت نفسه قوانينها الداخلية وتطورها الخاص ، شأنها في ذلك شأن غيرها من الظواهر الاجتماعية ، فهي تندو ، وتتطور ، وتتبدل علاقاتها ، غير انها اقل تطورا وتبدلا واشد محافظة من غيرها من الظواهر ، ولا سيما في اصولها واساليبها وقواعد نحوها وصرفها ، فالمفردات تتعرض للتعريف والتبديل ، والقلب والنعت ، مما يمكن معه أن يتغير شكل الكلمة . كما أن مفردات تتراجع ويقل تداولها ، أو يتغير معناها ، لتولد مفردات جديدة ويكثر استعمالها . في حين أن نظام الجملة وطرق الاشتقاق وموازين الصرف لا تخضع للتغيير والتبديل الا ببطء شديد وطول عهد .

لذلك فان دراسة لغة ما يقتضي اتخاذ منهج وصفي ، يجمع مفرداتها ، ويصف مظاهرها على نحو يحيط بكل جوانبها وشتى مناحيها . بعد ذلك الجمع يمكن لملماء اللغة أن يستنبطوا القوانين العامة لتلك اللغة واساليبها الخاصة . وليس لتلك القوانين صفة القداسة والخلود ، فاللغة من صنع مجتمع حي دائم الخلق والتجديد . لذلك فان الاتجاه الى استنباط مصطلحات محاولة مخففة لفرض محنطات على الناس ، وعمل واهم هابط من سماء عالية ، لا يحمل نبض الحياة ودفء الناس .

وقد أدرك هذه الحقيقة علماؤنا الأوائل ، فاتخذوا في تدوينهم للغة العرب واستقراء قواعدها منهجا وصفيا ، فخالطوا الأعسراب ، ورحلوا الى البادية ودونوا الشمر والخطب والأمثال ، فلما تم لهم ذلك جعلوا من كلام العرب وشعرهم وقرآنهم مادة يستقرون منها موازين اللغة وطرق اشتقاقها ونظام جملتها واساليب كلامها . ولأنهم أدركوا أن اللغة ظاهرة اجتماعية فانهم استنبطوا قواعدهم واحكامهم مما كثر في كلام العرب وغلب على

أساليبهم . ولم تكن تلك القواعد جامدة مانعة فاللغة لا تحكمها قوانين العقل والمنطق ، بل نبض الحياة ، ولا تسعها دروج الكتب بل رحابة المجتمع . لذلك خرج علماء العربية بالقاعدة الشهيرة التي تقول : « لكل قاعدة شواذ » ، ولأن الشعر يأتي من شواطئ عميقة في النفس الانسانية خرجوا بما أسموه الضرورة الشعرية ، فقالوا يجوز في الشعر ما لا يجوز في النثر .

وقد يقول قائل ان كثيراً من علماء العربية قالوا بتوقيفية اللغة وأنها نزلت كاملة من السماء ، فأين هذا مما نذهب اليه ؟ ولعله لا يعني ما قاله بعضهم في فلسفة اللغة قدر ما يعني ما فعلوه في جمعها ودراستها واستقراء قواعدها .

ونعتمد في هذه المقالة الى طريقة الأوائل في دراسة اللغة فنأخذ ديوان شاعر جاهلي هو امرؤ القيس ، ونقوم بدراسة وصفية لظاهرة لغوية في شعره ، هي « المطابقة » ، فنتبين تلك الظاهرة في شعر الشاعر ، وكيف استنبط اللغويون قواعدها وأحكامها .

وقد رأى النحاة أن الخبر يطابق المبتدأ ، والفعل يطابق الفاعل ، والعال تطابق صاحبها ، الى غير ذلك . والأبيات التي روعيت فيها المطابقة كثيرة كثرة بالغة في الديوان لا فائدة كبيرة من ذكرها ، وإنما نقتصر في حديثنا على الحالات التي أهملت فيها المطابقة ، والحالات التي تحتاج الى إيضاح أو تذكير . ونبدأ بالمطابقة بين المبتدأ والخبر :

#### □ المطابقة بين المبتدأ والخبر :

يطابق الخبر المفرد المبتدأ في العدد والجنس ، نقول : قومك حسنون ، ونساؤك كريمات ، ذكر الخليل وسيبويه أن بعض النحويين تكون للمؤنث والمذكر ، ولا علامة تأنث فيها ، فتمتنع الهاء في التأنث في « فاعول » و « فاعيل » ، وقلما جاءت الهاء في « مفعول » و « مفعيل » . وتختص بعض الصفات بالمؤنث وليس فيها علامة التأنث ، نحو : مرضع وحائض وضامر .

ويطابق المبتدأ في العدد والجنس والنوع الضمير الذي في جملة الخبر ، والذي يربط جملة الخبر بالمبتدأ . وقد يجوز في الشعر ألا يطابق الضمير الرابط المبتدأ في الجنس .

وقد جاء الخبر على صيغة « فاعيل » في البيتين ( ١٦ ، ٢١ ) من القصيدة الحادية والثلاثين :

وياكلن من قوء لعاعا وربة      تجبر بعد الأكل فهو نميمص

فاوردها من آخر الليل مشربا      بلائق خضرا ماؤهن قليص(٢)

و « فاعيل » للمذكر والمؤنث ، ولا تلحقها في المؤنث علامة التأنث لأنها بمعنى « مفعول » .

أما البيتان ( ٥ ) من القصيدة الخامسة والأربعين و ( ٦ ) من القصيدة السادسة والأربعين فقد جاء الخبر فيها « قريب » وقريب كصديق وعدو يستوي فيها المفرد والجمع ، والمذكر والمؤنث :

له الويل ان امسى ولا أم هاشم قريب ولا البساسة ابنة يشكرا

بارض الروم لا نسب قريب ولا شاف فيسند او يعودا

وأعمل الشاعر المطابقة بين الخبر المفرد والمبتدأ في البيت (٣١) من القصيدة الأولى :

مهفهفة ، بيضاء ، غير مفاضة ، ترانيتها مصقولة ، كالسجنجل (٣)

جاء المبتدأ في صيغة الجمع ، والخبر في صيغة المفرد . وهذا جائز في الاخبار عن المؤنث وغير المائل ، فنقول : البنات جئن ، والبنات جاءت .

أما البيت (٤) من القصيدة الثالثة والثلاثين ، لمبتدؤه وخبره يسمى بهما المذكر والمؤنث :

قد اقطع الأرض وهي قفر وصاحبي بازل شملال (٤)

فالخبر « بازل » يسمى به المذكر والمؤنث ، وكذلك المبتدأ « صاحب » ، فقد وردت في الشعر الجاهلي للمذكر والمؤنث ، يقول عبيد بن الأبرص :

قطعت غدة مشيعا وصاحبي بادن خبواب (٥)

والبادن من صفات الناقة ، وهي ذات البدن والجسم .

□ المطابقة بين الفعل والفاعل ، وبين ضمير الفاعل وعائده :

الفاعل اما ظاهر ، واما مضمير ، فاذا كان مضمراً مطابق ما يمود عليه في الافراد والتثنية والجمع ، والتانيث والتذكير ، وفيما يختص بالماقلين وغير المائلين ، واذا كان ظاهراً لزم الفعل صيغة واحدة في الافراد والتثنية والجمع ، وطابق في التانيث والتذكير الماضي والمضارع في ذلك سواء

ولكن لهذه القاعدة تأثيرات على الفعل وحركته واسناده ، ويجوز الخروج عنها في بعض الأحيان .

وقد أسند الفعل دون أن تلحقه علامة التانيث الى « المسك » في البيت (٧) من القصيدة الرابعة عشرة :

اذا قامتا تفضوع المسك منهما نسيم الصبا جاءت بريح من القطر (١)

والى « الروح » في البيت (١٠) من القصيدة السابعة والأربعين :

ليت شعري ولليت نبوة أين صار الروح اذ بان الجسد

و « المسك والروح » يذكرا ويؤنثان فلا خوف على المطابقة في البيتين .

وأعملت المطابقة بين الفعل والفاعل على الظاهر في الأبيات التالية :

البيت الأول من القصيدة الثانية :

الا عيم صباحا ايها الطلل البالي وهل يعمن من كان في العُصْر الخالي

أسند الفعل إلى الاسم الموصول « من » وهو عائد على غير الفاعل « الطلل » ؛ لأنه  
ضمن في خطاب الطلل أهله فأنزل الفاعل منزلة من يمثل . وقد ورد في الآية الكريمة :  
« يا أيُّهَا النَّملُ ادخلوا مساكنكم » . وقال سيبويه ناقلا عن الخليل : « أنه - النمل -  
بمنزلة ما يعقل ويسمع حين حَدَّثت عنه كما يحدث عن الأناسي » .

والبيت السابع من القصيدة الرابعة :

حمته بنو الربداء من آل يامن بأسيا فهم حتى أقر وأوقرا

أهمل الشاعر المطابقة بين الفعل والفاعل في الجنس ؛ لأن الفاعل المذكر أضيف إلى  
مؤنث ، فاكتسب الفعل التأنيث من المضاف إليه . وذلك كقول الأعشى :

وتشرق بالقول الذي قد أذعته كما شرقت صدر القناة من الدم

والبيت الحادي والمشرين من القصيدة الرابعة :

تقطع أسباب اللبانة والهوى عشية جاوزنا حماة وشيزرا

أهمل المطابقة في الجنس ، فلم يلحق علامة التأنيث بالفعل ( لأن الجمع من الحيوان  
والجماد يؤنث وإن كان مفرداً مذكراً ) ، وهذا جائز لأن الفاعل جمع تكسير من الجماد ،  
وكذلك إذا كان من الحيوان ، وفي الآية الكريمة : « من بعد ما جاءهم البينات » ، وقالت  
العرب : جاء جواريك ، وجاء نسائك ، وجاء بناتيك .

والبيت الحادي عشر من القصيدة الرابعة عشرة :

لعمرك ما أن ضرني وسط حمير وأقيالها إلا المغيلة والسكر (٧)

أهمل المطابقة في الجنس فأسقط علامة التأنيث من الفعل ، وهذا واجب ، لأنه فصل  
بين الفعل والفاعل المؤنث بفواصل . وهذا نحو قولك : حضر القاضي امرأة .

والبيت السادس من القصيدة الحادية والثلاثين :

فهل يسلين الهم عنك شيمكة مداخلة صم العظام أصوص (٨)

أسقط علامة التأنيث من الفعل ، وهذا واجب ، لأنه فصل بين الفعل والفاعل المؤنث  
بفواصل .

والبيت الأول من القصيدة الأربعين :

تنكرت ليلى عن الوصل ونات ورث معاقد العجل

أسقط علامة التأنيث من الفعل « رث » لأن الفاعل جمع تكسير من الجماد . وهذا  
جائز .

وأهملت المطابقة بين الفاعل الضمير وما يعود عليه في الأبيات التالية :

البيت الثاني من القصيدة الثالثة :

فانكما ان تنظراني ساعة من الدهر ينفعني لدى أم جنذب

لم يطابق بين الفاعل الضمير المستتر وما يمود عليه ، على معنى : ينفعني ساعة انتظاركما • وطابق على معنى : ينفعني انتظاركما ساعة •

والبيتين الثالث والرابع من القصيدة الرابعة :

بعيني فظن الحي لما تعمّلوا لدى جانب الإفلاج من جنب تيمرا

فشبهتهم في الال لما تكمشوا حدائق دوم أو سفينا مقيّرا(١)

جاءت « واو الجماعة » و « الميم » علامة جمع الذكور عائدتين على « ظنن » • ويجوز في الشعر ألا يطابق الفعل فاعله المؤنث اذا كان ضميراً ، قال سيبويه : « وقد يجوز في الشعر : موعظة جامنا » •

وقال الأعشى :

فان تعهدينني ولي لمة فان الحوادث أودى بها

فقد خالف الجمع بالافراد ، والتأنيث بالتذكير ، ولو طابق فقال : « أودت » ، لما اختلف الوزن •

والبيت الخامس عشر من القصيدة الرابعة :

وكان لها في سالف الدهر خلة يسارق بالطرق الغباء المسترا

لم يطابق بين الفاعل الضمير المستتر المؤنث والفعل على الظاهر ، وطابق على المعنى ، فالخلة : الخليل • وعدم المطابقة جائز في الشعر •

والبيت الخامس من القصيدة الثلاثين :

فاتبعتهم طرفي وقد حال دونهم غوارب رمل ذي آلاء وشبرق

أهمل المطابقة في الجنس ، فلم يلحق علامة التأنيث بالفعل ، وهذا جائز لأن الفاعل جمع تكسير من الجماد •

وأهمل المطابقة بين الضمائر وما تمود عليه في التذكير والتأنيث ، في الأبيات : ( ٥ ، ٦ ، ٧ ) من القصيدة الثلاثين :

٤ - وفوق الحوايا غزلة وجانر تضيغن من مسك ذكي وزنبق

٥ - فاتبعتهم طرفي وقد حال دونهم غوارب رمل ذي آلاء وشبرق

٦ - على أثر حي عامدين لثينة فعلوا العقيق أو ثنية مطرق

٧ - فعزيت نفسي حين بانوا بجسرة أمون كبنيان اليهودي خيفق(١٠)



عادت الضمائر في « أتبتهم ، حامدين ، حلوا ، بانوا ، على » الغزلة والجاذر » .  
ويجوز في الشعر ألا يطابق الفعل فاعله أو مفعوله المؤنث اذا كان ضميراً .

□ المطابقة بين « كان وأخواتها » واسمها :

هي كالمطابقة بين الفعل والفاعل . وقد أهمل الشاعر المطابقة بين « ظل » واسمها في  
الجنس ، في البيت الثاني عشر من القصيدة الأولى :

فظل العذاري يرتمين بلحمها وشحم ، كهداب الدمقس المقتل

وهذا جائز ، كالفاعل اذا كان جمع تكسير للمذكر أو المؤنث ، من الحيوان  
والجماد ، يجوز ألا تلحق فعله علامة التانيث . قالوا جاء جواريك ، وجاء نساؤك ، وجاء بناتك .

□ المطابقة بين الصفة المشبهة وفاعلها :

يفرق في المطابقة بين الصفة المشبهة التي ارتفع فاعلها بعدها ، وبين المضافة الى  
ممولها ، أو الناصبة له . فالمطابقة بين الصفة المشبهة المضافة الى ممولها أو الناصبة له  
وبين ما قبلها ، كالمطابقة بين الصفة غير المشبهة والموصوف ، تطابق ما قبلها في العدد  
والجنس والتعريف والتذكير والحركة الահرابية .

أما المطابقة بين الصفة المشبهة وفاعلها فتتطبق عليها قواعد المطابقة بين الفعل  
والفاعل ، فتكون مفردة سواء أكان فاعلها مفرداً أم مثني أم جمعاً ، فإذا كان فاعلها مؤنثاً  
أضيفت اليها علامة التانيث .

ولم تطابق الصفة المشبهة فاعلها في البيت الثالث والمشرين من القصيدة الثالثة :

يباري الغتوف المستقل زمامه ترى شخصه كأنه عود مشجب (١)

لم تلحق الصفة المشبهة علامة التانيث والفاعل مؤنث من الجماد . وهذا جائز ؛ لأنه  
يجوز ألا تلحق الفعل علامة التانيث - والصفة المشبهة كالفعل - اذا كان الفاعل من الموات  
والجماد ، وما جاء في القرآن الكريم من الموات ، وقد حذفت منه التاء قوله عز وجل :

« فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى » .

□ مطابقة الحال لصاحبها :

لما كانت الحال صفة ، فان قواعد المطابقة في المشتقات تنطبق على الحال ، فهي  
تطابق صاحبها في العدد والجنس اذا كان فاعلها ضميراً مستتراً يعود على صاحبها ،  
وتلتزم حالة واحدة اذا كان فاعلها اسماً ظاهراً ، ويجوز ألا تطابق فاعلها الظاهر المؤنث  
في بعض الأحيان .

وقد خرج الشاعر على المطابقة بين الحال وصاحبها في البيت الخامس من القصيدة  
الأولى :

وقوفاً بها صجبي عليّ مطيبتهم يقولون : لا تهلك أسي ، وتجمثل

تلتزم الحال حالة واحدة اذا كان فاعلها اسماً ظاهراً . فالأصل أن يقول : واقفاً بها صحبي . لكن الحال طابقت فاعلها : لأنه جمع تكسير ، وهذا مذهب سيبويه الذي خالف فيه الخليل ، يقول : « أما ما يجمع جمع تكسير فيطابق فاعله » .

#### □ مطابقة الصفة للموصوفى :

تطابق الصفة موصوفها في الجنس والعدد والتعريف والتذكير والحركة الاعرابية . وقد يأتي الموصوف مفرداً متصفاً بصفات متفرقة متماطفة أو غير متماطفة . ويجوز في بعض الأساليب قطع الصفة عن موصوفها فتتصب على المدح أو الذم ، أو ترتفع على أنها مبتدأ أو خبر . كما وردت أساليب وجب فيها قطع الصفة .

وقد ورد في البيت الثاني والثلاثين من القصيدة الأولى اسم الفاعل « مطلق » صفة ، وهو مختص بالأنثى لا تلحقه علامة التأنيث :

تصد وتبدي عن أسيل ، وتتقي بناظرة من وحش وجرة ، مطلق

أما الأبيات ( ٥ ، ٧ ، ١٦ ، ١٧ ، ٢٣ ) من القصيدة الثانية ، فقد جاءت الصفات فيها على صيغة « مفعال » :

وتحسب سلمى لا تزال ترى طلالاً من الوحش أو بيضا بميثاء محلال  
ليالي سلمى اذ تريك منصّباً وجيذاً كجيد الرئم ليس بمعطل  
لطيفة طي الكشح غير مفاضة اذا انفلتت مرتجة غير متفال  
اذا ما الضجيع ابتزها من ثيابها تميل عليه هونة غير مجبال  
وبيت عذارى يوم دجن ولجته يظفن بجماء المرافق مكسال (١٢)

وكذلك البيت التاسع من القصيدة التاسعة :

وخرق بعيد قد قطعت نياطه على ذات لوث سهوة المشي مذعان (١٣)

وصيغة « مفعال » للمذكر والمؤنث ، ولا تلحقها في المؤنث علامة التأنيث .

وقد جاءت الصفات على صيغة « فاعول » في البيت الرابع عشر من القصيدة الثانية

ومثلك بيضاء العوارض طفلة لعوب تنسني اذا قمت سربالي (١٤)

والبيت الخامس والعشرين من القصيدة الرابعة :

فدع ذا وسل الهم عنك بجسرة ذمول اذا صام النهار وهجراً (١٥)

والبيت العشرين من القصيدة الخامسة :

وسنّ كسنيق سناء وسننما زعرت بمدلّاج الهجير نهوض (١٦)

والأبيات ( ١٣ ، ٢١ ، ٢٢ ) من القصيدة التاسعة والعشرين :

فتور القيام قطيع الكلا      م تفتري عن ذي غروب خصر  
فيدركنا فقم داجن      سميع بصير طلوب نكر  
القص الضروس حني الضلوع      تبوع طلوب نشيط أشر (١٧)

والأبيات ( ٦ ، ٧ ، ٨ ، ٢٠ ) من القصيدة الحادية والثلاثين :

فهل يسليهم الهم عنك شملة      مداخلة صم العظام أصوص  
تظاهر فيها النبي لاهي بكرة      ولا ذات ضفن في الزمام قموص  
أووب نعوب لا يواكل نهزها      اذا قيل سير المدلجين نصيص  
ارن عليها قارباً وانتعت له      طوالة أرساغ اليدين نحوص (١٨)

والبيت الثاني عشر من القصيدة الثانية والثلاثين :

سبوحاً جموحاً واحضارها      كعممة السعف الموقد

والبيتين ( ١١ ، ١٢ ) من القصيدة الثالثة والثلاثين :

تقدمني نهدة سبوح      صلبها العنق والعيال  
كانها لقوة طلوب      كان خرطومها منشال

وصيغة « فعول » للمذكر والمؤنث ، ولا تلحقها في المؤنث علامة التأنيث لأنها بمعنى فاعل :

وقد جاءت الصفات على صيغة « فاعل » في الأبيات ( ١٣ ، ٢١ ، ٢٢ ) السابقة الذكر من القصيدة التاسعة والعشرين . والأبيات ( ٢٣ ، ٢٤ ، ٢٥ ) من القصيدة الحادية والثلاثين :

فاصدرها تعلو النجاد عشية      أقب كمقلاء الوليد شخيص  
فجعش على أدبارهن مغلف      وجعش لدى مكترهن وقيص  
واصدرها بادئ النواجذ قارج      أقب ككر الأندري محيص (١٩)

وصيغة « فاعل » للمذكر والمؤنث ، ولا تلحقها في المؤنث علامة التأنيث لأنها بمعنى « مفعول » .

أما البيت الخامس والأربعون من القصيدة الثالثة ، فقد قطعت فيه الصفة عن الموصوف ، وارتفعت على أنها خبر لمبتدأ محذوف . وجاء الموصوف والصفات متفرقة :

٤٤ - وظل لثيران الصريم غماغم      يداعسها بالسهمري المقلب  
٤٥ - فكاب على حر الجبين ومتق      بمدرية كانها ذلق مشعب (٢٠)

وجاء الموصوف مجموعاً والصفات متفرقة في البيت التاسع عشر من القصيدة الثالثة :  
بمعنية قد آزر الضال نبتها مجر جيوش غانمين وخيب  
وأهمل الشاعر المطابقة بين الصفة والموصوف ، في البيت الثامن والعشرين من  
القصيدة الثانية :

يقتلني والمشرقي مضاجعي ومسونة زرق كانياب اغوال

لم يطابق في العدد ، لأن الموصوف المعدوف جمع : « سهام مسنونات » ولما اسقط  
الاسم وحلت محله الصفة جاءت مفردة « مسنونة » ، ثم أتى بصفتها جمعاً « زرق » ، ليبين  
أن المراد سهاماً لا سهاماً واحدة .

وأهمل المطابقة في الحركة الاعرابية ، في البيت الثالث عشر من القصيدة الخامسة :  
أخفضه بالنقر لما علوته ويرفع طرفا غير جاف غضيض

لقد جاء الموصوف منصوباً والصفة الثانية مجرورة . لأن الشاعر أراد نفي الصفة  
لا اثباتها فأتبع حركتها للصفة المنفية التي قبلها ( المضاف إليه ) ، فكانه قال : غير جاف  
غير غضيض .

أما البيت الثالث من القصيدة الحادية والعشرين :

٢ - حتى أبير مالكا وكاهلا

٣ - القاتلين الملك العلاحلا

لقد جاء الموصوف فيه متفرقاً ، والصفة مجموعة . ولم يطابق العدد . فالموصوف  
اثنان والصفة جمع . فقد جمع الشاعر على المعنى : لأن كل واحد من الموصوفين « مالكا  
وكاهلا » قبيلة لا فرد .

وكذلك أهمل المطابقة في العدد ، في البيت الرابع من القصيدة نفسها :

٤ - خير مَعَكْه حسباً ونائلا

« خير » صفة لمالك وكاهل وليست صفة للملك ؛ لأن الملك كندي قحطاني . وقد جاءت  
الصفة مفردة والموصوف اثنان ، وذلك أن الصفة وردت في صيغة اسم التفضيل فلا حاجة  
للتثنية .

وأهمل المطابقة في الجنس ، في البيت الثاني عشر من القصيدة التاسعة والعشرين :

برهرمة رودة رخصة كخرعوبة البانة المنفطر (٢١)

وخرعوبة البانة قضيب البان اللدن . فقد أهمل المطابقة في ظاهر اللفظ ، وطابق  
على المعنى .

أما البيت الأول من القصيدة الثانية :

الا عم صباحا أيها الطلل البالي وهل يعمن من كان في العُصْر الخالي  
ففيه وجهان أولهما أن العُصْر جمع العُصْر ، وهو الدهر . وفي هذا الوجه إهمال  
للمطابقة في العدد ، وقد أراد الشاعر العُصْر الخالي لا العُصْر الخوالي لأنه حدد المدة في  
البيت الثالث بثلاثين شهراً :

وهل يعمن من كان أحدث عهده ثلاثين شهراً في ثلاثة أحوال

فجاء الموصوف في صيغة الجمع ليعبر عما يحس به الشاعر من تباطؤ الزمن وتطاوله ،  
وللمبالغة فيما لحق الطلل من عفاء ، ثم أتت الصفة في صيغة المفرد ، لتزيل اللبس وتوضح  
المراد .

أما الوجه الثاني فهو أن العُصْر لغة في الدهر ، كالعُصْر والعُصْر والعُصْر . أخذ  
ذلك صاحب اللسان عن اللحياني فقط ، وكان شاهده فيما ذهب إليه قول امرئ القيس  
هذا .

□ العطف :

يطابق المعطوف الاسم المعطوف عليه في حركته الإعرابية : إلا أنه قد جاء في الشعر  
والقرآن والكلام ما يخالف هذا الأصل ، فخرجه النحويون على المحل أو المعنى أو التوهم .  
وقد ورد ما يخالف المطابقة في البيت الحادي عشر من القصيدة الأولى :

١٠ - الأرب يوم لك منهن ، صالِح ولا سيما يوم ، بدارة جلجل

١١ - ويوم عقرت للعداوى مطيتي فها عجباً من رحلها المتحمل

فقد نسب « يوم » على المحل ، على تقدير فعل مضمر : أذكر يوم . أو رفع على  
المعنى : لك يوم منهن صالِح . . . ويوم عقرت ، فيوم مرفوع الموضع مبني اللفظ لضافته  
إلى فعل مبني (٢٢) .

والبيت الثامن والستين من القصيدة الأولى :

ففل طهاة اللحم من بين منضج صفيف شواء ، أو قدير معجل

عطف قديراً على المحل ، كأنه قال : من بين منضج صفيف شواء أو قدير . وأجاز  
ذلك سيبويه في الشاهد : هذا ضارب زيد وعمراً . فان شئت نقل : هذا ضارب زيداً  
وعمره ، وهذا ضارب زيداً وعمراً ، وهذا ضارب زيد وعمره .

والبيت الثاني والسبعين من القصيدة الأولى :

١ - أصاح ، ترى برقاً ، أزيك وميضه كلمع اليدين ، في حَبِيء ، مكلل

٢ - يضيء سناه ، أو مصابيح راهب أهان السليط بالذبال المقتل



لم يطابق الاسم المعطوف « مصابيح » المعطوف عليه « كلمع اليدين » ، على معنى :  
أو كمصابيح راهب . ورفع مصابيح على أنه معطوف على المضمر الذي في الكاف في  
قوله « كلمع اليدين » ، ، والمضمر يعود على البرق ، وإن شئت على الوميض ، ولكنه  
أضعف .

والبيت الثالث والخمسين من القصيدة الرابعة :

٥٢ - الأرب يوم صالح قد شهدته بتأذ ذات التل من فوق طرطرا

٥٣ - ولا مثل يوم في قذاران ظلمته كاني واصحابي على قرن أعفرا

نصب مثل على المحل على تقدير فعل مضمر : ولا شهدت مثل يوم .

ولم نجد في شعر امرئ القيس مسائل تستحق التدوين في المطابقة بين اسم « كان  
وأخواتها » وخبرها ، وبين اسم « أن وأخواتها » وخبرها ، وبين اسم الفاعل وفاعله ،  
والمضاف والمضاف إليه ، والظرف ، وفعل المدح « نعم » والفاعل ، واسم الموصول  
والضمير العائد عليه .

أما إهمال المطابقة في علم المعاني فينتجلى في الانتقال من أسلوب الى أسلوب ، كالانتقال  
من الحكاية الى الخطاب ، ومن الخطاب الى الغيبة . وهذا ما يسميه البلاغيون  
« الالتفات » .

□ الالتفات :

يرى السكاكي أن الالتفات هو الكلام من الحكاية والخطاب والغيبة ثلاثتها ينقل كل  
واحد منها الى الآخر . وأن العرب تستكثر منه ، وترى أن الكلام إذا انتقل من أسلوب  
الى أسلوب فهو أدخل في القبول عند السامع ، وأحسن تطريةً لنشاطه ، وأملاً باستدرار  
أصغاته . أما القزويني فيقول : « والمشهور أن الالتفات هو التعبير عن معنى بطريق من  
الثلاثة بعد التعبير عنه بآخر منها » .

وقد اعتمدت في رصد ظاهرة الالتفات عند الشعراء على رأي السكاكي فهو أشمل  
والصق بمعاني الكلام من التحديد الضيق في تعريف القزويني .

وقد ورد الالتفات من التكلم الى الخطاب في البيتين السابع والعاشر من القصيدة  
الأولى :

٧ - كذابك من أم الحويرث ، قبلها وجارتها ، أم الرباب ، بماسل

١٠ - الأرب يوم ، لك منهن ، صالح ولا سيما يوم بدارة جلجل

والبيت السابع من القصيدة الثانية :

لياسي سلمى إذ تريك منصبا وجيدا كجيد الرثم ليس بمعطل (٢٣)

والأبيات السابع ، والثالث عشر ، والرابع عشر ، والخامس عشر ، من القصيدة الثالثة :

- ٧ - فان تنا عنها حقة لا تلاقها فانك مما أحدثت بالمجرب  
١٣ - فعينك غربا جدول في مفاضة كمر الغليخ في صفيح مصوب  
١٤ - وانك لم يفخر عليك كفاخر ضعيف ولم يفلبك مثل مغلب  
١٥ - وانك لم تقطع لبانة عاشق بمثل غدو أو رواج مؤوب (٢٤)

وفي البيتين : الأول ، والعشرين ، من القصيدة الرابعة :

- ١ - سما لك شوق بعد ما كان اقصرا وحلت سليمى بطن قو فعرعرا  
٢٠ - فلما بدت حوران في الآل دونها نظرت فلم تنظر بعينيك منظرنا

والبيت الخامس عشر من القصيدة الثامنة :

امن ذكر نهبانية حل اهلها يجزع الملا عينك بتتدران

والبيت الخامس من القصيدة الرابعة عشرة :

اذا ذقت فاما قلت طعم مدامة معتقة مما يجيء بها التجر

والبيت الأول من القصيدة العادية والثلاثين :

امن ذكر سلمى أن نأتك تنوص فتقصر عنها خطوة او تبوص

والبيت الأول من القصيدة الثانية والثلاثين :

تطاول ليلك بالأثمد ونام الغلسي ولم ترقد

والبيتين الأول والثالث من القصيدة الثالثة والثلاثين :

١ - عينك دمعهما سجال كان شانيهما او شال

٣ - من آل ليلى واين ليلى وخير ما رمت ما ينال

والبيت الثالث من القصيدة الرابعة والأربعين :

متى تر دارا من سعاد تقف بها وتستجر عينك الدموع فتلمعا

وورد الالتفات من التكلم الى الغيبة ، في :

البيتين الخامس عشر ، والسادس عشر ، من القصيدة الرابعة :

١٥ - وكان لها في سالف الدهر خلة يسارق بالطرف الغباء المسترا

١٦ - اذا نال منها نظرة ريع قلبه كما ذعرت كاس الصبوح المخمرا

والبيت الرابع من القصيدة الرابعة والعشرين :

أقر حشا امرئ القيس بن حجر بنو تيم مصابيح الظلام

والبيت الثاني من القصيدة الثانية والثلاثين :

١ - تناول ليلك بالاثمد ونام الغلي ولم ترقد

٢ - وبات وباتت له ليلة كليلة ذي العائر الأرمد

وورد الالتفات من الخطاب الى الغيبة ، في :

البيت السابع والأربعين من القصيدة الأولى :

فيا لك من ليل ، كان نجومه بكل مفار الفتل شدت ببذبل

وفي البيتين الأول والثاني من القصيدة السادسة عشرة :

١ - يادار ماوية بالعائل فالسهب فالغبتين من عاقل

٢ - صم صداها وعفا رسمها واستعجت عن منطلق السائل

وورد الالتفات من الغيبة الى الخطاب ، في :

البيتين الثامن ، والتاسع ، من القصيدة الثانية :

٨ - الا زعمت بسباسة اليوم انني كبرت والا يحسن اللهو أمثالي

٩ - كذبت ، لقد أصبي على المرء عرسه وامنع عرسي أن يزن بها الخالي

والبيت الثامن عشر ، من القصيدة الرابعة :

أسماء أمسى ودها قد تغيرا سنبدل ان أبدلت بالود آخر

أما البيت السابع والثلاثون ، من القصيدة التاسعة والعشرين ، فان أفعال المطابقة فيه لا يندرج في تقسيمات علماء المعاني للالتفات ، حيث انتقل الشاعر من الافراد الى التثنية في الحديث عن فرسه ، فقال ،

وعين لها حذوة بدرة شقت ماقيهما من آخر

ولمنا نلاحظ أن الالتفات في شعر امرئ القيس كان في جمهرته في الصباية والوجد ، وكثر في حالات البعد والهجر والاختفاق ، في تغير الود ولوعة الفراق . أما الأبيات القليلة التي التفت فيها في حديثه عن الليل والفرس فهي غير بعيدة عن مشاعر الحب ووجد المحبين ، بل خلاف ذلك فهي ذات صلة عميقة بالمشق والهجر ، كقوله :

فيا لك من ليل ، كان نجومه بكل مفار الفتل شدت ببذبل

وما هذا الليل الا ليل العاشق المسهد . وليس وصف الفرس ببعيد عن وصف المرأة عند امرئ القيس ، فهو مفتون بالخيل عاشق لها ، وحديث المرأة وحديث الفرس بمودان الى حاجة واحدة في نفسه ، وهي اللذة والرغبة في اشباعها ، والمتعة في الحديث عنها . وقد عبر الشاعر عن ذلك بقوله :

كانسي لم اركب جواداً للذة ولم اتبطن كاعبا ذات خلخال

ولعل الالتفات قد كثر عند الشاعر في احساسه بالوحدة والوحشة ، في تطاول الليل ، وهجر الحبيبة . لذلك غلب عليه الالتفات من التكلم الى الخطاب . واذا رجعنا الى الاسطورة التي رواها الشاعر اليوناني « أرسطوفان » ، والتي تقول ان الانسان الأول قد شطر الى نصفين فشقه رجل وشقه امرأة ، ومن ذلك اليوم والانسان يبحث عن شقه الآخر ليكتمل به . نجد ان هذه الاسطورة تصدق الى حد بعيد على امرئ القيس ، فهو الجوال الأبدى والباحث الدائب عن شطره الثاني ، لا يمتلك الاحساس بوجوده وبفاعلية هذا الوجود الا بلقاء المرأة . وعندما يجد نفسه مشطورا ، يتملكه احساس مريع بالوحشة وتهدد الوجود ، فيلوذ بالمصاحب والآنيس يخاطبه ويستعين به :

اعنني على التهمام والذكريات يبتن علي ذي الهم معتكرات

لذلك كثرت المصاحب في قصائده : قفانك ، اصاح ترى برقاً ، بكى صاحبي لما رأى الدرب دونه . . . ، وعندما يفتقد المصاحب يخلع من نفسه صاحباً ، يبثه نجواه كلما بكى ، أو شكاً ، أو تقطعت أسباب العشق . ومنه كثر الالتفات في غزله ، وغلب الالتفات من التكلم الى الخطاب على الأنواع الأخرى .

□ الضرورة الشعرية :

مرت معنا أبيات أهمل الشاعر فيها المطابقة ، وأجازها النحويون في الشعر لا في النثر ، وسما ذلك « الضرورة الشعرية » . فما الضرورة الشعرية ؟ .

أفرد سيبويه في كتابه باباً سماه « باب ما يحتمل من الشعر » ، وقال فيه : « اعلم انه يجوز في الشعر ما لا يجوز في الكلام من صرف ما لا ينصرف من الأسماء » ، وقال أيضاً : « وهل زيد في الدار ؟ وكيف زيد أخذ ؟ . فان قلت كيف زيداً رأيت ؟ وهل زيد يذهب ؟ . قبح الكلام ولم يجز الا في الشعر » . وقال ابن جني في تعريف الضرورة : « اعلم أن الشاعر اذا اضطر جاز له أن ينطق بما يبيحه القياس ، وان لم يرد به استعمال » .

فالضرورة ما وقع في الشعر مما لا يقع في النثر . فهي ضرب من ضروب الشذوذ . فمثل هذا التصرف في النثر ، ان وجد يكون شاذاً ، وفي الشعر ضرورة . هذا ما ذهب اليه علماء العربية لانهم أدركوا أن الشعر طبقة خاصة من الكلام .

ويرى ابراهيم أنيس أن الوزن الشعري والقافية ورام فكرة الضرورة . وفي هذا الرأي جانب من الحقيقة ، فالشاعر قد يصرف ما لا ينصرف ، أو يحذف ما لا يحذف ، أو يقدم ما حقه التأخير ، أو يهمل المطابقة ، يضطره الى ذلك الوزن ، وتلزمه القافية .

غير أن الشاعر قد يخرج عن القاعدة دون ضرورة من وزن أو قافية ، متوخياً في ذلك معنى دقيقاً أرادته ، أو قاصداً الى منح المعاني ظلالاً والسواناً ، أو معبراً عن أمور وأحوال في النفس . لأن الكلمة تأخذ معناها من سياقها في الجملة ، كما تمنح الصياغة للجملة معناها . وأي تغير في الصياغة سواء أصغر أم أكبر ، يؤدي الى تغير في المعنى . وفيما مر معنا شواهد على ذلك ، فمثلاً ، قول الشاعر :

الا عِم صباحاً أيها الطلل البالي وهل يعمن من كان في العصر الغالي

عادت فيه « من » على غير العاقل وحقه أن يستعمل « ما » . ولم يضطره الى ذلك وزن ، وإنما أراد الشاعر في خطاب الطلل أهله الذين ارتحلوا عنه .

وقد بين القزاز القيرواني أن بعض الضرورات الشعرية يأتي بها المعنى وليس الوزن والقافية ، قال : « العرب تتسع فتذكر المؤنث لمنى تخرجه له يؤول به الى التذكير . كما قال امرؤ القيس :

برهرمة رؤدة رخصة كخرعوبة البانة المنفطر

فذكر الخرعوبة والبانة ، لأنه يريد : الفصن ، أو نحوه من المذكر . »  
ومن ذلك نخلص الى أن الضرورة الشعرية ليست انصياعاً للوزن والقافية بالضرورة ، فقد تكون لغرض بلاغي أو معنوي أو نفسي .



#### □ الخواشي :

- ١ - اعتمدت في رصد الظاهرة في المعلقة على شرح القصائد العشر للتبريزي ، وعلى ديوان امرئ القيس في بقية شعره ، ورصدت القسمين الأول والثاني من الديوان . أما الزيادات والمنعولات فلم تدخل في هذه الدراسة .
- ٢ - اللعاع : القليل الرقيق من الثيت والبقل . والربة : نبت أيضاً . وقوله تجبر : أي كثر نباته . والبللق : المواضع فيها المياه . وقوله خضرا : يعني الماء . وقليص : كثير .
- ٣ - غي مفاضة : أي خميسة البطن ضامته . والسجل : المرأة بالرومية .
- ٤ - الجازل : النمي انفطر نابها في السن التاسعة . والشمال : الناقة السريعة الغفيفة .
- ٥ - الغيوب : التي تغب في سبرها . ومشيعا : أي منجدا .
- ٦ - القطر : عود البخور .
- ٧ - المغيلة : الهيلاء والتكبر .
- ٨ - الشملة : الغفيفة السريعة . والمداخلة : أي مداخلة الخلق . والاصوص : الناقة العائل التي لم تلغح ولم تعمل ؛ فهو أشد لها .
- ٩ - السجوم : شجر .
- ١٠ - غوارب ومل : يعني أوائله . والآلاء : شجر ، واحده آلاءة . والشبرق : شجر . وهامدين لنية : أي قاصدين الوجه الذي يريدونه . والجبرة : الناقة الطويلة . والإمون : الناقة الموثقة الخلق . والغيفق : الطويل .
- ١١ - الخنوق : الذي يخف بيديه ، أي يرمي بهما في السبع ، وهو من وصف الحمار الوحشي . والزمام : اشعرات المدلاة في مؤخر الرجل من ذوات اللثلك . واستمارها هنا لشعر الرسغ .
- ١٢ - الطلا : ولد الظبية والبقرة . والميشاء : سيل الوادي . والمحال : الذي يعمل عليه كثيرا . والمنصب : الثغر المستوي النبت . والمفاضة : المغليمة البطن . والمتفال : الثاركة الطيب حتى تقبح رائحتها . والمجبال : المغليمة الخلق .



- ١٣- قوله « على ذات لوث » : أي ناقة ذات قوة • والسهوة : اللينة المشي السهلة • والمذعان : المذلة المطاوعة •  
 ١٤- والطفلة : الرخصة الناعمة •  
 ١٥- الجيرة : الناقة الشبيطة • والدمول : التي تسع سحر سريعا • ومعنى « صام النهار » قام واعتدل •  
 ١٦- السن : الثور الوحشي • والسنيقي : الصغرة الصلبة • والسناء : الارتقاء وكذلك السنم •  
 ١٧- الغروب : حدة الإنسان • وخصر : باود • والفغم : اتولع بالشئ ويريد هنا كلبا • والص : أي ملتصقة بعضها إلى بعض •  
 ١٨- الشملة : الناقة الغنيفة السريعة • والأصوص : الناقة العائل التي لم تلحق ولم تحصل • والنهي : الشعم ، ولا ذات صفن : أي لا تضفن إلى موطنها وموضعها : أي لا تنزع أنيه • وقموص من القماص وهو هيب • والنهز : الجذب • والرنة والرئين : نهيق العمار • وقاربا : يعني طالبا الماء • والنحوص من الأبل : التي لم تعمل •  
 ١٩- الألب : الضامر البطن • وشغيص : أي مرتفع • والوقيص : الذي سقط فأنزلت عنقه • والكر : العجل • والأندري : الرجل المنسوب إلى الأندر ، وهي موضع في الشام • والمعيص : الشديد العجل •  
 ٢٠- الصريم : المنقطع من معظم الرمل • والفغامم : الأصوات • ويداعها : يطاعنها • والسهمري : الرمح الشديد • والمدرية : القرن • وذلق كل شيء : حده • والشعب : مغرز يشعب به •  
 ٢١- البرهومة : الرليقة الجلد ، ويقال : هي المساء المترجعة • والرودة : الرخصة الناعمة السريعة الشهاب • والرخصة : اللينة الخلق • والغرموبة : القضيبي الفض اللدن • والبانة : يريد شجر البان • والمنفطر : الذي ينفطر بالسوق •  
 ٢٢- أنظر التبريزي ، شرح القصائد العشر : ٢٥ •  
 ٢٣- المنصب : الثغر المستوي النهب •  
 ٢٤- المؤوب : من التأويب ، وهو أن يسير النهار كله حتى يؤوب صاحبه مع الليل فينزل ويستريح •



## □ المصادر والمراجع :

- ١ - القرآن الكريم •
- ٢ - التعليل في علوم البلاغة ، لجلال الدين القزويني ، شرح عبد الرحمن البرقوقي ، المكتبة التجارية الكبرى ، مصر ، ١٩٣٢ م •
- ٣ - الخصائص ، لأبي الفتح عثمان بن جني ، القاهرة ، مطبعة الهلال ، ١٩١٣ م •
- ٤ - ديوان امرئ القيس ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ، دار المعارف بمصر ، الطبعة الثالثة ، ١٩٦٩ م •
- ٥ - ديوان الأملح - تحقيق الدكتور محمد حسين ، مكتبة الآداب بالجماميز ، مصر ، ١٩٥٠ م •
- ٦ - شرح القصائد العشر ، للطبيب التبريزي ، تحقيق : فخر الدين قباوة ، المكتبة العربية ، حلب ، ١٩٦٩ م •
- ٧ - ظاهرة السدود في النحو العربي ، فتحي عبد الفتاح الدجني ، وكالة المطبوعات ، الكويت ، ١٩٧٤ م •
- ٨ - الكتاب ، لسبويه ، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون ، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٦ - ١٩٧١ م •
- ٩ - لسان العرب ، لابن منظور ، تحقيق عبدالله هلي الكبير ومحمد أحمد حسب الله وهاشم محمد الشاذلي ، دار المعارف بمصر ، ١٩٧٩ م •
- ١٠ - من أسرار اللغة ، إبراهيم أنيس ، الطبعة الثالثة ، المكتبة الانجلومصرية ، ١٩٦٦ م •
- ١١ - ما يجوز للشاعر في الضرورة ، محمد بن جعفر القزاز القرواني ، تحقيق المنجي الكعبي ، الدار التونسية للنشر ، ١٩٧١ م •
- ١٢ - نظام الجملة عند اللغويين العرب في القرنين الثامن والثالث الهجريين ، مصطفى صالح جطل ، رسالة دكتوراة ، نسخة موجودة بمكتبة كلية الآداب ، في جامعة حلب •

# الجن

## وأحوالهم في الشعر الجاهلي

إعداد: عبد الغني زيتوني

لم  
تكد تخلو أمة من الأمم القديمة من الاعتقاد بوجود عالم غير مرئي في هذه الحياة ، يزخر بمخلوقات تمتلك قوى خارقة تصنع الخير والشر ، دعيت تارة بالآلهة وتارة بالجن وتارة ثالثة بالأرواح . فإذا بحثنا في أخبار العرب الجاهليين وتصوراتهم فإننا نجد أنهم كانوا يتخيلون وجود كائنات خفية ، لها قوى خارقة ، تملأ بواديهم وفلواتهم ، وتتصف بمقدرة عظيمة وسطوة جبارة تنفعان حيناً وتضران أحياناً كثيرة ، وقد دعوا هذه الكائنات بالجن .

فما القصد بالجن ؟ جاء في لسان العرب مادة ( جَنَنَ ) : « الجن نوع من العالم ، سموا بذلك لاجتماعهم عن الأبصار ، ولأنهم استجنوا من الناس فلا يُرون . والجمع : جنان ، وهم الجنة . والجان أبو الجن خلق من نار ، ثم خلق منه نسله . والجنى : منسوب إلى الجن والجنة » .

□ عالم الجن :

لقد عرف العرب الجاهليون الجن معرفة واسعة ، حتى بلغ بهم الأمر أن جعلوا الجن عالماً شبيهاً بعالمهم في الجزيرة العربية . ذلك أن الجن يتألفون من عشائر وقبائل تربط بينها رابطة القرى وصلة الرحم ، فمن قبائلهم الشهيرة قبيلة « مالك بن أقيش » (١) وقبيلة « بني الشيمبان » (٢) .

أما سكناهم فهي الأماكن المقفرة والمنازل المهجورة ، ذلك « أن الأعراب تزعم أن الله عز ذكره ، حين أهلك الأمة التي تسمى وبارك كما أهلك طسماً وأميماً وجاسماً وعلاقاً وشمود وعاداً ، أن الجن سكنت منازلها وحمتها من كل من أرادها » (٣) . وقد ذكر الأعشى

حِجْرًا ، وهي ديار ثمود البائدة ، وكيف أن الجن قد اجتمعت حولها تصورت وتصيح (١) :

أو لم تري حِجْرًا وانت ( م ) حكيمة ولما بهـ  
أن الثعالب بالضعفى يلعبن في محرابهـ  
والجن تعزف حولهـ كالعُشب في محرابهـ

إن الشمرام الجاهليين قد أسهبوا كثيراً في وصف الأماكن المقفرة والغلوات الواسعة التي قطعوها ، وهم يسمون عزيف الجن في نواحيها . ويظهر أن ذلك العزيف لا يسمع إلا في مجاهل الصحراء المخيفة ، ولي المفاوز البعيدة في أحشاء الجزيرة العربية . فهذا الأعرشى أيضاً يصف إحدى هذه المفاوز في قوله (٥) :

ويهماء تعزف جثائنهما مناهلهـ آجنات سدم

كما يوغل في تصوير رهبة البادية التي تنبث في أرجائها صيحات الجن المرعبة (٦) :

وبلدة مثل ظهر الترس موحشة للجن ، في الليل ، في حالقاتها زجتل

وذاكم زهير بن أبي سلمى يصور في شعره بلدة نائية عن الممران ، قد توطنت فيها الجن فأصبحت ممثلة بأصواتهم المخيفة ، حتى أن الثعالب لتصرخ مذعورة منها (٧) .

وبلدة ، لا ترام ، خائفة زوراء مفبرة جوانبهـ

تسمع للجن عازفين بهـ تخرج من رهبة ثعالبهـ

وذكر طرفة بن العبد في شعره طريقاً مجهولة ، قد توطنتها الجن منذ أقدم الأزمان فهم يملأون جنباتها بصيحاتهم وصرخاتهم (٨) :

وركوب تعزف الجن به قبل هذا الجيل من عهد أبدي

وكذلك فإن بشر بن أبي خازم يصور أرضاً قفراً ، في وقت الظهيرة ، حيث الشمس ترسل لهيبها وشواظها على الرمال ، هذه الأرض لا يزنى فيها إلا لعزيف الجن ، ويأله من أنس موحش (٩) :

وخرق تعزف الجنان فيه فيافيـه يطير بها السهام

والجن في تصور الجاهليين لا يكتفون بارتياح الأماكن المقفرة والمنازل المهجورة ، وإنما يتخذون مطاياهم من حيوانات الصحراء متنقلين عليها ، ولا سيما الحيوانات التي تعيش في مواطنهم ، كالنعام والظباء واليرابيع والقناقد والحيات والمقارب وما شابهها (١٠) .

وقد قدمنا أن الجن تكون قبائل لها زعماءها ، وربما ظهر أفرادها للعرب وتكلموا معهم بكلام يفهمونه . فمن ذلك شعر ينسب إلى شمر بن العاث الضبي ، وصف فيه اجتماعه بنفر من سادات الجن ودعوته لهم إلى الطعام (١١) :

ونار قد حضات' بعيد هدم      بدار لا أريد بها مقاما  
سوى تعليسل راحلة ، وعين      اكالنها مغالة أن تناما  
اتوا ناري فقلت : منون ، قالوا :      سراة الجن ، قلت : عموا ظلاما  
فقلت : الى الطعام ، فقال منهم      زعيم : نحسد' الانس الطعاما

فاذا حدث أن قتل انسان أحد أفرادالجن، عامداً أو خطأ ، فان قبيلته تنور ثائرتها ، وتنهض للثار من القاتل الانسي وقبيلته ، كما هي عادة الجاهليين في الثار . ولا يحدث ذلك في هدم . وانما تتبعه ضجة صاخبة وهبرة عظيمة تكاد تحجب السماء عن الأعين ، مما يدخل الرهبة في نفوس البشر .

ومصادق ذلك هذه الخرافة التي وردت عن الجاهليين اذ زعموا أن جنياً أتى الى مكة وطاف بالكعبة ثم عاد ، حتى اذا كان في بعض دور بني سهم قتل رجل منهم ، فثارت بمكة غبرة عظيمة لم تبصر لها الجبال ، وأصبح من بني سهم على فرسهم موتى كثير من قتل الجن . فنهضت بنو سهم وحلفاؤها ومواليها وعبيدها ، فركبوا الجبال والشماب ، فما تركوا حية ولا عقرباً ولا خنفساً ولا شيئاً من الهوام الا قتلوه لأنها مطايا الجن . فاقاموا بذلك ثلاثاً ، فسموا في الليلة الثالثة على جبل أبي قبيس هاتفاً يهتف بصوت جهوري : « يا معشر قريش : الله الله فان لكم احلاماً وعقولا ! اعذرونا في بني سهم ، فقد قتلوا منا اضعاف ما قتلنا منهم ، ادخلوا بينا وبينهم بالصلح ، نعطهم ويمطوننا العهد والميثاق ألا يمود بعضنا لبعض بسوء أبداً » . ففعلت قريش بذلك ، واستوثقوا لبعض من بعض ، فسميت بنو سهم ، المياطلة ، قتلة الجن (١٢) .

ومن هنا نجد أن الجن ، فيما زعم الجاهليين ، أشبه شيء بالبشر ، وخاصة بالعرب ، فهم يمتدنون في مكة اعتقاد العرب فيها ، فيطوفون بكمبعتها ، ثم هم يثارون لقتلهم ، واذا حاربهم أمر تحالفوا مع الانس كما تتحالف القبائل العربية على عدم الاعتداء .

#### □ صورة الجن :

اذا أردنا معرفة الجنى وصورته الحقيقية ، في أذهان العرب الجاهليين ، فانا لا نكاد نمش على نص يوضح لنا هذا الأمر ، وانما توجد هناك صفات عامة لصقها بعضهم بالجن ، ومع ذلك فان صورة الجنى تبقى مبهمه غير واضحة المعالم . فالشاعر لبيد بن ربيعة يذكر في معلقته جن البدي ، ويصفها بأنها راسية الأقدام ، مما قد يوحي بأنه يتصور الجنى ذوي قامات مديدة وأرجل طويلة ، ومن ثم فان أجسامهم ضخمة هائلة (١٣) :

وكثيرة غرباؤها مجهولة      ترجى نوافلها ويغشى ذامها  
غلب تشذر بالذهول كانها      جن البدي رواسيا أقدامها

ويبدو أن الجن يتفاوتون في الأحجام والأشكال ، فمنهم العامة ومنهم المردة عتاة الجان ، وربما كان هؤلاء هم الذين يكلفون بأصعب المهام . وقد أشار الأعشى في شعره الى أحد

أولئك المردة ، حيث انتصب في عمق البحار ، يحرس لؤلؤة كبيرة ، مانعا عنها الفواصين  
الذين يبذلون جهدهم في الوصول اليها والظفر بها (١٤) :

ومارد من غواة الجن يحرسها ذو نيقة مستعدة ، دونها ترقا  
ليست له غفلة عنها يطيف بها يغشى عليها سرى السارين والسرقا

وأقوى أنواع الجن لها أمكنة معينة ، ولعل أهمها أرض عبقر . وقد بين الجاحظ  
أن العرب الجاهليين تفرق بين مواضع الجن اذ قال : « فاذا نسبوا الشكل منها الى موضع  
معروف فقد خصوه ، من الخبث والقوة والصرامة ، بما ليس لجملتهم وجمهورهم ...  
ولذلك قيل لكل شيء فائق أو شديد : عبقرى » (١٥) . فمن عبقر جن متميزون من جملتهم  
وجمهورهم بالخبث والقوة والصرامة ، ولعلهم متميزون أيضاً بالشكل والصورة .

وقد ذكر زهير بن عبقر ، مشبها فرساناً بهم ، في قوله (١٦) :

إذا فزعوا طاروا الى مستغيثهم طوال الرماح لا ضعاف ولا عزل  
بغيل عليها جنة عبقرية جديرون يوماً أن ينالوا فيستعلوا

وشبه حاتم الطائي الفتيان الأقوياء على الخيل ، وهم يشهرون رماحهم ، بجن عبقر (١٧)  
عليهن فتيان كجنة عبقر يهزون بالأيدي الوشيح المقوما

□ مقدرتهم :

إذا كانت صورة الجن خاضعة في الشعر الجاهلي فان مقدرتهم الفائقة تبدو جلية  
واضحة . فاذا أرادوا وصف الفرسان بالقوة الشديدة والشجاعة الباسلة فانهم يشبهونهم  
بالجن ، مما يدل على تصورهم الجن ذوي مقدرة عظيمة وقوة هائلة . ففضلا عن الأبيات  
السابقة فان النابغة الذبياني يشبه الفرسان الأشداء بجن على ظهور الخيل (١٨) :

جن عليها مساعير لحربهم شم العرائن من فتور ومن شيب  
ويقول أيضاً في صورة ماثلة (١٩) :

وضممر كالقдах مسومات عليها معشر أشباه جن

والجن في مقدرتهم أن يبنيوا البناء المؤلف من أعمدة كبيرة وحجارة ضخمة ، يعجز  
البشر عن حملها أو جليها من أمكنتها . لذلك نسب كثير من العرب الجاهليين بناء مدينة  
تدمر الى الجن ، ويؤكد النابغة هذه النسبة في قوله مادحا النعمان بن المنذر (٢٠) :

ولا أرى فاعلا في الناس يشبهه وما أحاشي من الأقوام من أحد  
الا سليمان اذ قال الاله له قم في البرية فاحدوها عن الفتد  
وخيس الجن اني قد اذنت لهم يبنون تدمر بالصفاح والعمد



لقد اعتقد العرب الجاهليون أن الجن يسخرون تلك المقدرة الخارقة في أمرين هما :  
الخير والشر .

#### □ قوى الخير وشياطين الشعراء :

ان الجن قد ينغمون الناس إما رداً على جميل صنع لهم ، وإما اذا كانوا ممتلكين لموهبة الشعر فانهم حينذاك يلزمون شعراء معينين، يلهمونهم النظم ويوحون اليهم بالجيد من القول .

ففي تصور الجاهليين أن بعض أماكن الجن تمتلئ بالرزق الوفير ، فهي بحسب قول الجاحظ : « من أخصب البلاد وأكثرها شجراً وأطيبها ثمرات ، وأكثرها حباً وعنباً ، وأكثرها نخلاً وموزاً » (٢١) . والعرب الذين يسكنون قرب تلك الأماكن ، ولا يكون بينهم وبين الجنة عداً ، فانهم ينعمون بتلك الخيرات وتطيب لهم الحياة وتقر أعينهم بذلك الجوار (٢٢) .

وإذا أمان أحد العرب جنياً من غير أن يشعر ، فإن هذا الجنى لا ينسى المعروف ، وانما سيظل منتظراً فرصة يكون فيها العربي محتاجاً الى المساعدة عند ذاك يقدم له العون ويجزيه خير الجزاء (٢٣) .

ومن المعروف أن اليونانيين القدماء كانت لهم آلهات للشعر ، يستلهمونها قصائدهم ويتفننون بما تمنحهم من صور جميلة وأخيلة مبتكرة . وكذلك كان شأن الشعراء الجاهليين اذ كانوا يدعون أنهم يتلقون الشعر من كائنات تتمتع بمزايا خارقة ، لكنهم لم يجعلوها آلهات أو ربات وانما تخيلوها شياطين من الجن . فكانوا « يزعمون أن مع كل فعل من الشعراء شيطاناً ، يقول ذلك الفعل على لسانه الشعر » (٢٤) .

فمن ذلك ما كان يدميه الأعشى من أن له جنياً اسمه مسحل ، يلزمه ويلقي على لسانه الشعر ، فينتصر به على الخصوم والأعداء ، ويفتح به الشعراء الهجائين . وقد صور ذلك في قوله يهجو قوماً استعانوا عليه بشاعر يدعى جهنم ، فاستعان عليهم بشيطانه (٢٥) :

فلما رايت الناس للشرا أقبلوا	وثابوا إلينا من فصيح وأعجم
دعوت خليلي مسعلاً ودعوا له	جهنماً جدماً للهجين المذمم
حباني أخي الجنى نفسي فداؤه	بافصح جياش العشيات خضرم
فقال ألا فانزل على المجد سابقاً	لك الخير قلئد إذ سبقت وأنعم

وقد ذكره في موضع آخر من شعره ، وأشار الى أنه خليل يلزمه دائماً ، وأنه شيطان شعر يعينه على أجادة الشعر والنبوغ فيه (٢٦) :

وما كنت شاحرداً ولكن حسبتني إذا مسحل سدى لي القول أنطق

شريكان فيما بيننا من هودة صفيان : جني و انس موفق  
يقول ، فلا اعياء لشيء اقوله كفاني لا عي ولا هو اخرق

وكان حسان بن ثابت يزعم أيضاً أن له جنياً يلهمه الشعر ، ويوشيه أحسن الوشي ،  
ويجوده فيظفر به على الشعراء (٢٧) :

لا اسرق الشعراء ما نطقوا بل لا يوافق شعرهم شعري  
اني ابي لي ذلكم حسبي ومقالة كمقاطع الصخر  
واخي من الجن البصير اذا حال الكلام باحسن العبر

وعلى هذا فان الجن قد ينفعون الناس فيقدمون لهم العون ويلهمونهم الجيد من  
الشعر اذا كانوا شعراء . غير أن منفعتهم تكاد تكون في مجال ضيق ، ولي حوادث قليلة ، أما  
ضررهم فهو المشهور عنهم .

□ قوى الشر :

لقد كان العرب الجاهليون يخشون الجن خشية شديدة ، وكانت تشيع بينهم أخبار عن  
أفراد قتلهم الجن أو اختطفوهم أو سلبوهم شيئاً من انسابهم . وقد قتلت الجن مرداس  
ابن أبي عامر ، كما قتلت سعد بن عباد . واستهوا سنان بن حارثة ليستفحلوا ، فمات  
فيهم ، واستهوا طالب بن أبي طالب فلم يوجد له أثر ، واستهوا عمارة بن الوليد بن المغيرة ،  
ونفخوا في أحليه فصار مع الوحش (٢٨) .

وفضلاً عن ذلك فان الجن يترصدون بمن يدنو من أماكنهم ، متممداً أو غالطاً ،  
فيثرون في وجهه التراب ، مما يؤدي الى عماه أو قتله . بل أن منهم متخصصين بشروهم  
حيث أنهم يخبلون الناس ويسلبونهم عقولهم . لذلك سماهم العرب بالغابل والغبل . وقد  
ذكرهم أوس بن حجر في قوله (٢٩) :

ليلي بأعلى ذي معارك منزل خلاه تنادي أهله فتحملوا  
تبدل حالا بعد حال عهدته تناوح جنان بهن وخبئل

والفتخر حاتم الطائي بأنه يجود على الانس والجن من غبل وغيرهم كرماء وعطاء ،  
فقال (٣٠) .

مهلا ، نوار ، اقلي اللوم والعذلا ولا تقولي لشيء فات ما فعلا  
ولا تقولي لما لك كنت مهلكه مهلا ، وان كنت اعطي الجن والغبلا

وكان من أعظم مصائبهم وأقسى شرورهم ما يسببونه من داء قاتل ومرض مميت هو  
الطاعون ، إذ كان الجاهليون يتصورونه طعنات الشيطان ، لذلك دعوا الطاعون برماح

الجن . وقد زعم هذا الزعم حسان بن ثابت حين أرجع طاعونا حل بالشام الى وخز الجن ، فقال (٣١) :

**فاجعل القوم عن حاجاتهم شغل من وخز جن بأرض الروم مذكور**

ولخوفهم الشديد من شر الجن فان كثيرا منهم كانوا ، اذا نزلوا أرضا منقطعة عن العمران قام أحدهم واستماذ بالجنى ، سيد تلك الأرض ، ليدرا عنهم الأذى . وقد أشار القرآن الكريم الى هذا الأمر في قوله تعالى : « وأنه كان رجال من الانس يعوذون برجال من الجن فزادوهم رهقا » (٣٢) .

وجاء في تفسير الآية : « كانت عادة العرب في الجاهلية أنهم اذا نزلوا واديا أو مكانا موحشا ، من البراري وغيرها ، يعوذون بعظيم ذلك المكان من الجن أن يصيبهم بشيء يسوؤهم ، كما كان أحدهم يدخل بلاد أهدائه في جوار رجل كبير رذامه وخفارته ، فلما رأت الجن أن الانس يعوذون بهم من خوفهم منهم ، زادوهم رهقا أي خوفا وارهابا وذعرا » (٣٣) .

وحينما كانوا يعوذون بالجن فانهم كانوا يخاطبونهم بلهجة ، فيها التذلل لهم والتعجيد لسيدهم ، كي يمن عليهم بالرعاية والحماية ، قال أحدهم ، وقد نزل أرضا موحشة (٣٤) :

**هيا صاحب الشجر اهلا أنت مانمي فأنسي ضيف نازل بفنائكا  
وانك للجنائن في الأرض سيد ومثلك أوى في الظلام الصعالكا**

ولكن يبدو أن التعوذ لا يفيد دائما ، فهذا رجل استماذ بعظيم واد نزل فيه ليحميه هو ولده ، فلم يمنع ذلك من أن يأتي أسيد ويفترس ابنه ، فمبر عن خيبته بقوله (٣٥) :

**قد استعذنا بعظيم الوادي من شر ما فيه من الأعادي  
فلم يجرنا من هزبر عادي**

فكائنات الجن تملأ الصحراء ، ولا سيما الأماكن النائية عن العمران ، وللجن في مخيلة العرب الجاهليين أشكال هائلة مخيفة ، وقوى للغير ينفعون بها الناس ، وقوى للشر ترهبهم وتفزعهم . ولعلنا لا نفلو اذا قلنا انه لو اكتملت لدينا تفصيلات أكثر عن تلك الحوادث وأمثالها من عالم الجن لجلت لنا أساطير هربية متكاملة ، لا تقل عن أساطير الاغريق القدماء خصبا في الخيال وغنى في التصوير .

## □ الحواشي :

- |                              |                                    |
|------------------------------|------------------------------------|
| ١٩ - الديوان : ص ٢٠٠         | ١ - السيرة النبوية : ٤٢٣/١         |
| ٢٠ - الديوان : ص ١٣          | ٢ - شرح ديوان حسان بن ثابت : ص ٤٢٣ |
| ٢١ - الحيوان : ٢١٥/٦         | ٣ - الحيوان : ٢١٥/٦                |
| ٢٢ - الحيوان : ١٨٢/٦         | ٤ - الديوان : ص ٢٥١                |
| ٢٣ - عجائب المخلوقات : ص ٢٣٩ | ٥ - الديوان : ص ٣٧                 |
| ٢٤ - الحيوان : ٢٣٥/٦         | ٦ - الديوان : ص ٥٩                 |
| ٢٥ - الديوان : ص ١٣٥         | ٧ - الديوان : ص ٢١٢                |
| ٢٦ - الديوان : ص ٢٢١         | ٨ - الديوان : ص ١٣٤                |
| ٢٧ - الديوان : ص ١٧٣         | ٩ - الديوان : ص ٢٠٣                |
| ٢٨ - الحيوان : ٢٠٨/٦ - ٢١٠   | ١٠ - الحيوان : ٤٧/٦                |
| ٢٩ - الديوان : ص ٩٤          | ١١ - الحيوان : ١٩٧/٦               |
| ٣٠ - الديوان : ص ٧٣          | ١٢ - اخبار مكة : ١٢/٢              |
| ٣١ - الديوان : ص ٣١٩         | ١٣ - الديوان : ص ٣١٧               |
| ٣٢ - سورة الجن : الآية ٦     | ١٤ - الديوان : ص ٣٦٧               |
| ٣٣ - تفسير ابن كثير : ٤٢٨/٤  | ١٥ - الحيوان : ١٨٩/٦               |
| ٣٤ - بلوغ الأرب : ٣٢٦/٢      | ١٦ - الديوان : ص ٣٥                |
| ٣٥ - بلوغ الأرب : ٣٢٦/٢      | ١٧ - الحيوان : ١٨٩/٦               |
|                              | ١٨ - الديوان : ص ٩١                |

مركز تحقيق قاموس علوم رسل

★ ★ ★

## □ مصادر البحث :

- فضلا عن القرآن الكريم ودواوين الشعراء المذكورين فإن أهم المصادر هي :
- اخبار مكة للأزقي : مكة ١٣٥٢ هـ
  - بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب لمحمود شكري الأوسى : مصر ١٣٤٣ هـ
  - الحيوان للمجاهد : تحقيق عبدالسلام هارون ، القاهرة ١٩٦٥
  - عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات للزويني : ١٩٧٠

★ ★ ★

# مؤرخون العمران والله وليد مسعود

## حتى نهاية العهد العثماني

عبد الرزاق معاذ

للتاريخ العمراني أهمية لا يستهان بها باعتباره فرعاً من فروع التاريخ ، مثله مثل التاريخ السياسي والاقتصادي والاجتماعي . وقد أولاه المؤرخون العرب المسلمون أهمية كبيرة ، فالسغاوي ( المتوفى عام ٩٠٢ هـ ) عندما ذكر الفواحي التي يتناولها علم التاريخ ، عدّ التاريخ للأوابد والعمران « كبناء جامع أو مدرسة أو قنطرة أو رصيف أو نحوها » (١) من ضمنها .

وكذلك فإن معرفة الطوبوغرافية التاريخية والشواهد الأثرية بالنسبة للباحث الذي يريد دراسة التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للندن الإسلامية ، تعد أمراً لا مفر منه (٢) . فلا بد للباحث ، بادئ ذي بدء ، من أن يحدد معالم المسرح الذي جرت فيه الوقائع والأحداث ويبينه .

وقد وعى مؤرخونا الأقدمون هذه الحقيقة ، ونلّس ذلك فيما خلفوه لنا من مؤلفات ، ولنضرب على ذلك أمثلة تتعلق بدمشق : فابن عساكر ( المتوفى عام ٥٧١ هـ ) في كتابه « تاريخ مدينة دمشق » ذي الثمانين مجلدة ، خصص القسم الأول من المجلدة الثانية للحديث عن خطط دمشق وأوابدها ، فكانه - كما يقول الباحث الفرنسي اليسيف - وضع « الديكور » للمسرح الذي تجري فيه الأحداث ، وتلعب فيه الشخصيات التي يترجم لها في مجلداته الثمانين أدارها (٣) .

هذه الرؤية الذكية نجدها أيضاً عند ابن طولون الصالحي ( المتوفى عام ٩٥٣ هـ ) في كتابه « القلائد الجوهريّة في تاريخ الصالحيّة » الذي أراد أن يعرفنا فيه بتاريخ الصالحيّة ومن مرّ بها من أشخاص وما ألمّ بها من أحداث ، من خلال عرضه لأماكنها وأوابدها ، وضمن أطرافها الحقيقي . وكذلك فعل من قبله أستاذه النعمي ( المتوفى



عام ٩٢٧ هـ ) عندما أرخ للحياة الثقافية بدمشق في كتابه المشهور باسم « المدارس في تاريخ المدارس » .

ونذكر مثالا أخيراً الشيخ عبد القادر بن بدران ( المتوفى عام ١٣٤٦ هـ ) ، الذي فكر بكتابة تاريخ دمشق ، فرأى أن يجمل السفرا الأول من أسفاره الثلاثة. لذكر المعاهد والأثار، ولم يتح له على ما يبدو إنجاز غير هذا السفر (٥) .

وبحثنا هذا خصصناه للحديث عن المؤرخين الذين ألفوا كتباً أو رسائل معنية بوضوح بالتاريخ لل عمران والأوابد والطوبوغرافية التاريخية بدمشق ، وذلك حتى نهاية العهد المملوكي . وقد استثنينا من ذلك المؤلفات التي تدخل في باب الفضائل والمحاسن والزيارات والرحلات ، وما جاء عرضاً في المصادر العامة .

★ ★ ★

١ - يبدو أن أول من تطرق مباشرة للكتابة حول موضوع في تاريخ دمشق العمراني ، هو القاضي أبو بكر أحمد بن المملوك الأسدي الدمشقي ، المتوفى عام ٢٨٦ هـ / ٨٩٩ م . فقد ألف « جزءاً في خبر المسجد الجامع وبناؤه » . وهذا المؤلف فقد ولم يصلنا (٥) ، ولكن وصلنا منه بعض ما نقله عنه ابن عساکر في تاريخه (٦) ، والذي لم ينقله مباشرة من كتاب ابن المملوك ، ولكن وصله عن طريق الرواة . وكذلك ابن جبير في رحلته (٧) . وكلاهما نقل خبر اقتسام المسجد الجامع بين المسلمين والنصارى بعد الفتح (٨) . ويبدو أن ابن المملوك استند على ما بين يديه من سجلات رسمية ، بوصفه قاضي دمشق ، في بيان هذا الاقتسام . وكذلك نقل ابن عساکر عن ابن المملوك معلومات تتعلق بكنائس دمشق ، ونقل عنه ابن جبير خبراً يتعلق بالمسائر المقدسة في جبل قاسيون ووصف المساجد المبنية عليها (٩) ، ولعل هذا الخبر منقول عن مؤلف آخر لابن المملوك يتعلق بتاريخ دمشق العمراني أيضاً .

٢ - بعد ابن المملوك ظهر مؤرخ آخر في النصف الأول من القرن الرابع الهجري ، هو أبو الحسن أحمد بن عبد الله بن حميد المعروف بابن أبي العجائز ، ولا نعرف عنه شيئاً سوى أنه صنف كتاباً ذكره المؤرخون باسم « تاريخ دمشق » ، وعلى هذا فهو أول تاريخ يؤلف لهذه المدينة . وقد فقد هذا الكتاب مع الأسف ، إلا أن ابن عساکر أخذ منه روايات عن طريق كتاب لأبي الحسين الرازي ، ولا سيما عن الدور في دمشق ، وكذلك نقل منه ياقوت في « معجم البلدان » وخاصة عند ذكر قرى الغوطة . فقد اهتم ابن أبي العجائز بذكر بني أمية ومن سكن منهم بدمشق ووطنها ، ويشير ابن عساکر إلى كتابه باسم « ذكر بني أمية من نزل منهم بدمشق ومن نزل منهم بوطنها » ، وهذا على ما يبدو الاسم الأصلي للكتاب ، ولعل المؤرخين أخذوا يشيرون إليه بـ « تاريخ دمشق » من باب الاختصار كما يقول الدكتور شاکر مصطفى . فالنصوص تتعلق بهم ( أي بني أمية ) وتسمح بمعرفة منازلهم ومساكنهم ، وتمطي فكرة واضحة عن التوزع والتوطن في منطقة دمشق وأرباضها في تلك الفترة ، وعن طوبوغرافية القرى في غوطة دمشق التي سكنها بنو أمية (١٠) .

٣ - الرازي : محمد بن عبد الله بن جعفر ، أبو الحسين الرازي المتوفى عام ٣٤٧ هـ / ٩٥٨ م . أصله من الري ، ثم استوطن دمشق وتوفي فيها . وهو من كبار المحدثين ، وكان معاصراً لابن أبي المجاور وسمع منه . وجميع مؤلفاته مفقودة اليوم ، ولكن ابن عساكر وياقوت نقلوا عنه ، وهو يمد من أهم مصادر ابن عساكر ، وخاصة بالنسبة للمزارات وجبل دمشق ، كما نقل عنه ابن عساكر ما سمعه من ابن أبي المجاور بالنسبة لدور دمشق (١١) .

وتمام الرازي ابن هذا المؤلف ، والمتوفى عام ٤١٤ هـ ، اشتهر بمعرفته للأحاديث والروايات التي تتناول فضائل دمشق ، وقد استفاد الرعي ، المتوفى عام ٤٤٤ هـ ، كثيراً من رواياته في وضع كتابه « فضائل الشام ودمشق » (١٢) .

وثمة ثلاثة مؤرخين نقل ابن عساكر من مؤلفاتهم شيئاً يتعلق بآثار دمشق في القسم الذي خصصه للخطوط ، ولم يذكر أسماء مؤلفاتهم ، والظاهر أنها تتعلق بتاريخ دمشق العمراني . ولا نملك عن هؤلاء سوى اشارات عابرة لدى ابن عساكر ، وهم :

٤ - ابن النحوي : أبو محمد عبد المنعم بن علي المعروف بابن النحوي ، «ولسنا نعرف عن الرجل سوى أنه كان أستاذاً للكتاني الدمشقي الذي سمع منه بدمشق سنة ٤١٥ هـ» (١٣) . وقد نقل ابن عساكر عنه خبراً قرأه بخطه يتعلق بأحد المساجد المقصودة بالزيارة بدمشق (١٤) .

٥ - الحنائي : أبو الحسن علي بن محمد بن ابراهيم الحنائي الدمشقي ، المتوفى عام ٤٢٨ هـ ، قرأ ابن عساكر بخطه ونقل عنه خبراً يتعلق بمسجد أبي صالح الذي خارج الباب الشرقي (١٥) .

٦ - الحنائي : ابراهيم بن محمد الحنائي ، وهو أخو المؤلف السابق ، ولا تذكر المصادر شيئاً عنه على ما نعلم ، وقد نقل عنه ابن عساكر خبراً قرأه بخطه يتعلق بأحد معالم دمشق ، وهي مجلة جيرون وعن انشاء الفوارة فيها (١٦) .

وننتقل بعد هؤلاء الثلاثة الى حلقات أخرى من سلسلة المؤرخين الذين عنوانوا بتاريخ دمشق العمراني ، فنذكر :

٧ - الكتاني : عبد العزيز بن أحمد الكتاني الصوفي المتوفى عام ٤٦٦ هـ / ١٠٧٣ م ، وهو تلميذ تمام الرازي ، وعلى الرغم من أنه لم يؤلف شيئاً يتعلق بموضوعنا ، إلا أنه « كان شيخ هبة الله الأكفاني الذي طاف به وأراه آثار دمشق ومنها قبور الصحابة » (١٧) .

٨ - الأكفاني : هبة الله بن أحمد الأكفاني المتوفى عام ٥٢٤ هـ / ١١٣٠ م ، تلميذ الكتاني وأحد شيوخ ابن عساكر الذي استفاد من رواياته في أغلبية فصول القسم الذي خصصه لخطوط دمشق (١٨) ، « فقد كان للأكفاني دفاتر يسجل فيها ويروي عن آثار دمشق » (١٩) .

٩ - ابن عساكر : أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله الدمشقي المتوفى عام ٥٧١ هـ / ١١٧٥ م ، « مؤرخ الشام ، وحافظ العصر ، وإمام أهل الحديث في زمانه » ، ومؤلف كتاب « تاريخ مدينة دمشق » الذي جاء في ثمانين مجلدة ، الأمر الذي لم يسبقه إليه أحد ، ولم تحظ به مدينة أخرى على وجه الأرض . وقد سماه : « تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل أو اجتاز بنواحيها من واردتها وأهلها » .

وقد خصص القسم الأول من المجلدة الثانية للحديث عن عمران دمشق وطوبوغرافيتها، مما دعا محقق الكتاب لأن يطلق على القسم اسم ( خملط دمشق ) . وهو يعد أقدم مصدر وصلنا عن تاريخ دمشق العمراني . وقد حققه الدكتور صلاح الدين المنجد . ونشره المجمع العلمي العربي بدمشق عام ١٩٥٤ .

وقد جاء هذا القسم على أبواب تناولت المواضيع التالية :

١ - الجامع الأموي : الذي أعطاه اهتماماً خاصاً ، فمقد له ستة أبواب ذكر فيها فضله ، وخبر قسمة الكنيسة ثم هدمها ، وبناء الجامع وكيفية ما رخم وزوق وما أنفق عليه ، وما كان فيه من القناديل والآلات .

٢ - المساجد .

٣ - مواضع الزيارات .

٤ - الكنائس .

٥ - الدور .

٦ - ما جاء في ذكر الأنهار : القني ، الحمامات ، سوق

٧ - ما ورد في مدح دمشق .

٨ - الأبواب .

٩ - المقابر .

كما أنه ذكر عرضاً أثنام تحديده لبعض هذه الأماكن أسماء لمنشآت تقدم معلومات هامة عن الحياة العمرانية والدينية والثقافية والاجتماعية والاقتصادية بدمشق في القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي (٢٠) ، كالمدارس والربط والخوانق والبيمارستانات والجسور والحارات والمحال والدروب والأزقة والرحبات والمربعات والبيمارستانات والأسواق والسويقات والسقائف والمسالك والمعاصر والمسالك والطواحين والفنادق والقياسر والديباغات والورقات والقرى والمبازل والبساتين والأنادر والمروج والميادين .

وقد جمع ابن عساكر مواد هذا القسم عن طريقين : الأول من طريق المؤرخين الذين سبقوه والذين لم تصلنا كتاباتهم ، والثاني ما قام باحصائه وتسجيله بنفسه وهو المساجد والحمامات والقني .

فقد قسم المدينة الى قسمين : شمالي وجنوبي ، نسبة للشارع المستقيم ( سوق مدحت باشا حالياً ) ، وبدأ من باب الجابية في الغرب لإحصاء ما يوجد من مساجد وقني وحمامات في

القسم الجنوبي ، ومن الباب الشرقي بالنسبة للقسم الشمالي . وأحصى ٢٤٢ مسجداً و ١٢٩ قناة و ٤٠ حماماً ، وهذا غير المنشآت التي أحصاها خارج السور ، والتي بلغت ١٧٨ مسجداً و ١٩ قناة و ١٧ حماماً (٢١) .

وهكذا فإن الميزة الأولى لعمل ابن عساكر أنه أول من وضع ثبتاً أو عمل مجرداً للمساجد والحمامات والقنني بدمشق . وبفضل الأسماء المذكورة في غالب الأحيان لمؤسسي الأبنية التي ذكرها نستطيع أن نحدد تواريخها ، وأن نضع فهرساً زمنياً لها متتبعين التاريخ العمراني لدمشق لغاية عهد ابن عساكر (٢٢) . وأما بالنسبة لتحديد مواقع هذه الأبنية ، فإن طريقة ابن عساكر في تحديدها كانت بنسبها إلى الحارات والدروب والبيوت المشهورة ، وأغلب هذه التحديدات والاشارات لا تعني لنا شيئاً في وقتنا الحاضر بعد أن تغيرت الأسماء وتبدلت . ولابن عساكر عذره في ذلك ، فهو لم يكن يملك خريطة كالتي تستعمل في زمننا لتحديد مواقع الأبنية (٢٣) .

ومع ذلك ، فإن الباحث الفرنسي نيكيتا اليسيف تمكن بواسطة هذه التحديدات والاشارات من وضع خريطة لدمشق في القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي، مسقطاً عليها الأماكن التي ذكرها ابن عساكر . وذلك بالاستثناء إلى الأبنية والأطلال الباقية أن وجدت ، وبالأستعانة بالأوايد المجاورة بالنسبة لتلك التي لم يبق لها أثر ، وبالأستفادة من المصادر التاريخية التي تناولت وحددت الأوايد بدمشق بعد ابن عساكر . والجمع بين النصوص والشواهد الأثرية في بعض الأحيان لتحديد موقع الأبنية .

وقد نشر هذه الخريطة ، بالإضافة إلى خريطة أخرى تمثل دمشق وأرباضها والقرى المحيطة بها ، في كتاب « وصف دمشق لابن عساكر » الذي هو ترجمة فرنسية لقسم « خطط دمشق لابن عساكر » مع إضافة حواش غنية عليه (٢٤) . وذكر في مقدمة هذا الكتاب بالنسبة لتحديده للمواقع ، بأنه ربما تكون هذه التعيينات غير خالية من الشكوك ، وتتمنى أن تدفع هذه الشكوك الباحثين الأكثر حظ إلى البحث عن حلول جديدة (٢٥) .

١٠ - ابن شداد : عز الدين أبو عبدالله محمد بن علي بن إبراهيم بن شداد الأنصاري الحلبي ، المتوفى عام ٦٨٤ هـ / ١٢٨٥ م .

الف كتاباً عن طوبوغرافية بلاد الشام جاء في ثلاثة أجزاء ، جمل الأول عن مسقط رأسه حلب ، والثاني لدمشق والأردن وفلسطين ، والثالث للجزيرة لشامية . وسماه « الأعلام الخفية في ذكر أمراء الشام والجزيرة » ، وسنتكلم في هذا الموضع على القسم الخاص بدمشق . فقد نقل فيه ، وحرفياً في أغلب الأحيان ودون ذكر الاسناد ، كل ما ذكره ابن عساكر عن المساجد والكنائس والمزارات وفضائل دمشق ، وما ورد في مدحها وذكر أبوابها وأسوارها ومقابرها . وزاد عليها أبواباً لم يتطرق إليها الأول ، مثل القلعة والخوانق والربط ، وخصص فصلاً كبيراً للمدارس ، تلك المؤسسات التي ازدهرت في العصر الأيوبي (٢٦) . وبذلك يكون ابن شداد قد رسم صورة لدمشق في العصر الأيوبي وبداية العصر المملوكي ، أتم بها الصورة التي تركها ابن عساكر ، حيث ازداد فيها عدد

المساجد داخل السور وخارجه من ٤٢٠ مسجداً أيام ابن عساكر الى ٦٦٠ أيام ابن شداد ،  
وبلغ عدد المدارس ٩٣ ، وكان عددها ١١٢ أيام ابن عساكر .

وهذا القسم المتعلق بدمشق نشره الدكتور سامي الدهان ، وطبعه المعهد الفرنسي  
بدمشق عام ١٩٥٦ .

١١ - الاربلي : هو الحسن بن أحمد بن زفر الاربلي الدمشقي الشافعي المتطلب ،  
المتوفى عام ٢٢٦ هـ / ١٣٢٦ م .

ألف « جزءاً يشتمل من محاسن دمشق على عدد مدارسها وربطها ودور الحديث  
النبوي بها وعدد الجوامع ودور القرآن وعدد حماماتها » ، أحصى فيه ٩١ مدرسة و ٢٢  
داراً للحديث ودارين للقرآن و ٤٥ رباطاً و خانقاهاً و ١٦ جامعاً والمساجد لم يحصها ( و  
١٣٧ حماماً .

وهذا الجزء أو الرسالة نشره وحققه الشيخ محمد أحمد دهمان - مطبوعات مكتب  
الدراسات الاسلامية بدمشق عام ١٩٤٧ . وأعاد نشره في كتاب « في رحاب دمشق » -  
دار الفكر عام ١٩٨٢ ، ص ٦٣ .

١٢ - ابن حِبَّيْ : أحمد بن حبي بن موسى الحسباني الدمشقي ، المتوفى عام  
٨١٦ هـ / ١٤١٣ م . ألف كتاباً سماه « الدارس من أخبار المدارس » ، وقد فقد ( ٢٧ ) .

١٣ - ابن عبد الهادي : يوسف بن حسن بن عبد الهادي ، جمال الدين الشهير  
بابن المبرد الصالحي الدمشقي الحنبلي ، المتوفى عام ٩٠٩ هـ / ١٥٠٣ م .

له مؤلفات كثيرة في علوم متعددة ، تصل إلى أربعين مصنفاً ، أبرز موضوعاتها  
الحديث الشريف والتاريخ ( ٢٨ ) . وفي التاريخ ترك مؤلفات مهمة جداً عن تاريخ دمشق  
الممراني ، منها :

١ - كتابه « تاريخ الصالحية » ( صالحية دمشق ) ، الذي يعد أول كتاب يؤلف عن  
هذه « المدينة » التي أسست عام ٥٥٥ هـ ، وأصبحت فيما بعد مدينة حقيقية . هذا  
الكتاب لم يصلنا للأسف ، ولكن وصلنا ملخصه الذي وضعه ابن كفتان المتوفى عام ١١٥٣ هـ  
وسماه « المروج السندسية الفيجية بتاريخ الصالحية » ، والذي نشره الشيخ دهمان  
عام ١٩٤٧ . وقد تضمن المواضيع العمرانية والطوبوغرافية التالية :

أصل الصالحية - ما كان قبل وضمها من الآثار - وسبب تسميتها - قاسيون وفضله  
وما فيه من الآثار القديمة ولم سمي بهذا الاسم - في نهر يزيد - حماماتها - أسواقها  
وخاناتها ومجازرها - محلاتها وما فيها من الجواسق والقصور - مدارسها وخوانكها  
وزواياها وزياراتها - جوامعها ومساجدها وماذنها - حدودها - مغائر الجبل - الجامع  
المظفري - الجامع السليمي - المدرسة الممرية - بساتين الصالحية .

وقد تضمن كتاب « تاريخ الصالحية » أوصافاً ممرارية هامة لمبان في الصالحية ،  
نقل بعضها ابن طولون تلميذه ، في كتابه « القلائد الجوهريّة في تاريخ الصالحية » ( ٢٩ ) .



٢ - ثمار المقاصد في ذكر المساجد : نقل فيه كل ما ذكره ابن عساكر وابن شداد من مساجد ، وأضاف عليه كل ما تجدد من المساجد في عهده ، وأضاف ملاحظاته أحياناً على ما كتبه سابقاً (٣٠) . وهذا الكتاب نشره الدكتور أسعد طلس عام ١٩٤٣ ، ضمن منشورات المعهد الفرنسي بدمشق ، بعد أن أضاف إليه ذيلاً عن المساجد في عصرنا الحالي مع وصف معماري مختصر ، وألحق بالكتاب خريطة لمساجد دمشق .

وبالإضافة الى هذين الكتابين ، ترك لنا ابن عبد الهادي عدة رسائل صغيرة تدل مواضعها على نمو في الفكر التاريخي عند مؤرخنا هذا ، وهي :

- الاعانات على معرفة الغانات : احصاء شامل للغانات بدمشق زمن ابن عبد الهادي ، نشره حبيب الزيات في مجلة الخزائن الشرقية ، بيروت ١٩٤٦ ، الجزء الثالث ص ٤٩ - ٥٣ .

- نزهة الرفاق في شرح حال الأسواق : وهو احصاء لأسواق دمشق . نشره حبيب الزيات في مجلة الخزائن الشرقية ، بيروت عام ١٩٤٦ ، الجزء الثالث ص ١٢٠ - ١٣٠ .

- عدة الملمات في تعداد العمامات : نشره صلاح الدين المنجد في مجلة المشرق عام ١٩٤٨ ، ثم في كتابه « خطط دمشق » عام ١٩٤٩ .

- غدق الأفكار في ذكر الأنهار : نشره صلاح النخعي في مجلة الدراسات الشرقية (B. E. O.) التابعة للمعهد الفرنسي بدمشق ، العدد ٣٤ ، عام ١٩٨٢ ، ص ١٩٦ - ٢٠٦ .

١٤ - النخعي : عبد القادر بن محمد النخعي الدمشقي ، توفي عام ٩٢٧ هـ / ١٥٢١ م . ألف كتاباً اشتهر بمدة تسميات (٣١) ، وهي : « تنبيه الطالب وارشاد الدارس لأحوال مواضع الفائدة بدمشق كدور القرآن والحديث والمدارس » ، و « تنبيه الطالب وارشاد الدارس فيما بدمشق من الجوامع والمدارس » ، و « الدارس في تواريخ المدارس » . وهذا الكتاب يعد من أجل الكتب التي ألقت عن دمشق ، ومصدراً لا غنى عنه لدراسة تاريخ دمشق العمراني .

وقد اختصر هذا الكتاب من قبل عدة مؤرخين ، أولهم شمس الدين محمد بن ملولون الصالحي ، المتوفى عام ٩٥٣ هـ ، ثم عبد الباسط العلوي المتوفى عام ٩٨١ هـ ، ثم محمود بن محمد المدوي المتوفى عام ١٠٣٢ هـ ، ثم أحمد بن أحمد بن علي البقاعي ، وهو من رجال القرن الحادي عشر الهجري ، ورمضان بن موسى القطيعي ، ويبدو أنه من رجال القرن الحادي عشر أيضاً كما يذكر طلس ، ثم عبد القادر بن بدران المتوفى عام ١٣٤٦ هـ (٣٢) . وهذه المختصرات الستة تدل على الاهتمام الذي حظي به هذا الكتاب من قبل المؤرخين اللاحقين .

تناول هذا الكتاب الأبواب التالية : دور القرآن - دور الحديث - ثم دور القرآن والحديث معاً - المدارس ومنها مدارس الطب - الخوانق - الرباطات - الزوايا - الترب - المساجد والجوامع .

وأما أسلوبه ، فكان يذكر اسم المدرسة مثلاً ويحدد موقعها ويذكر ترجمة بانيها ، ويعدد ما أوقف عليها ، ثم يذكر المدرسين الذين تعاقبوا فيها الى زمن المؤلف وسيرهم .

والواقع أن هذا الكتاب لم يصلنا ، وإنما وصلنا بعض مختصراته والكتاب الذي نشره الأمير جعفر الحسني عام ١٩٤٨ منسوباً للنميري تحت عنوان « المدارس في تاريخ المدارس » هو في الحقيقة أحد مختصراته كما يذكر ذلك الحسني نفسه في مقدمة الكتاب ، ويتساءل فيها فيما إذا كان هو المختصر الذي وضعه ابن طولون (٣٣) ، ولكن الدكتور صلاح الدين المنجد يبدو في كتابه « معجم المؤرخين الدمشقيين » جازماً بأنه لابن طولون، ولعله عشر على دليل يؤكد ذلك (٣٤) .

و على العموم ، فإن هذا الكتاب ، أو هذا المختصر ، نشر في مجلدين كبيرين بتحقيق الأمير جعفر الحسني ، صدر الأول عام ١٩٤٨ ، والثاني عام ١٩٥١ ، ضمن مطبوعات المجمع العلمي العربي بدمشق (٣٥) .

١٥ - ابن طولون : محمد بن علي بن أحمد ، شمس الدين بن طولون الصالحي الدمشقي ، المتوفى عام ٩٥٣ هـ / ١٥٤٦ م .

هو واحد من كبار مؤرخي دمشق ، ولعلنا لا نبالي إذا قلنا انه ذروة من الذرى التي بلغها التاريخ الاسلامي . ترك مؤلفات كثيرة بلغت ٧٤٦ كتاباً ورسالة تناولت مواضيع متنوعة ، وتتطرق لأبواب فيها كثير من الطرافة والتجديد (٣٦) .

وله فيما يخص موضوعنا :

١ - « القلائد الجوهريّة في تاريخ الصالحيّة » : تناول فيه صالحيّة دمشق : أصلها - سبب تسميتها - قاسيون وفنسله - جوامع الصالحيّة - دور القرآن - دور الحديث - المدارس - الخوانق - الزوايا - التجرب - البيمارستانات - المساجد - الرباطات - المآذن والقباب - الأنهار والآبار - الحماميم - المسالخ - محاسن الصالحيّة - ما قيل في مدحها - المزارات والترب العامة - وغير ذلك .

وأما أسلوبه في هذا الكتاب فكان يذكر البناء وموقعه مع ترجمة لبانيه ، ومن درس به إذا كان مدرسة ، ثم يصفه في أغلب الأحيان . ويدل هذا الكتاب بمضامينه وبما فيه من الأوصاف المعمارية الدقيقة لأبنية الصالحيّة على مدى التقدم الذي بلغه التاريخ العمراني لدمشق بشكل خاص ، والتاريخ الاسلامي بشكل عام بمواضيعه وطرائقه .

حقق هذا الكتاب ونشره الشيخ محمد أحمد دهمان ، وصدر القسم الأول منه عام ١٩٤٩ مع خريطة ، من مطبوعات مكتب الدراسات الاسلامية بدمشق ، والقسم الثاني عام ١٩٥٦ . ثم أعاد مجمع اللغة العربية بدمشق نشره بقسميه مع خريطة عام ١٩٨٠ .

٢ - ونذكر أيضاً لابن طولون اختصاره لكتاب الدارس للنميمي كما ذكرنا سابقاً .  
كما أن الرسائل التي ألفها ابن طولون حول عمران دمشق وطوبوغرافيتها تدل أيضاً  
على حس تاريخي متميز ، وهي :

٣ - « الشمعة المضيئة في أخبار القلعة الدمشقية » : نشرها حسام القدسي بدمشق  
عام ١٣٤٨ .

٤ - « المزة فيما قيل في المزة » : نشرها حسام القدسي بدمشق عام ١٣٤٨ أيضاً .

٥ - « ضرب العوطة على جميع الفوطة » : نشرها حبيب الزيات في الخزنة الشرقية ،  
ج ١ ، بيروت عام ١٩٣٧ . ثم أعاد نشرها أسعد طلس في مجلة المجمع العلمي بدمشق ،  
مجلد ٢١ ، عام ١٩٤٦ ، ص ١٤٩ ، ص ٢٣٦ .

٦ - « قرّة الميوني في أخبار باب جيرون » : نشرها صلاح الدين المنجد عام ١٩٦٤ ضمن  
مطبوعات المجمع العلمي العربي بدمشق .

٧ - نص عن حارات دمشق ( من كتابه ذخائر القصر في تراجم نبلاء مصر ) ، نشره محب الدين  
الخطيب في مجلة الرابطة الأدبية بدمشق ، ج ١ ، عام ١٩٢١ . ثم أعاد نشره حبيب  
الزيات في الخزنة الشرقية ، الجزء الثاني ص ٢١ .

٨ - نص عن وصف الربوة ومتنزّهات دمشق ( في كتابه ذخائر القصر ) ، نشره أحمد  
تيمور باشا في مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق ، المجلد ٢ ، عام ١٩٢٢ .

٩ - « جزء في دور الحديث بدمشق » ، فقد .

١٦ - العلموي : عبد الباسط بن موسى العلموي الدمشقي ، توفي عام ٩٨١ هـ /  
١٥٧٣ م . اختصر كتاب تنبيه الطالب وزاد فيه وأورد ملاحظاته وتعليقاته عليه ، وجعل  
له ذيلاً ذكر فيه ما استحدث من المساجد بدمشق بعد النميمي . ثم عتّب على هذا الكتاب  
مؤرخان آخران ، هما أكمل بن مفلح المتوفى عام ١٠١١ هـ ، ومحمود بن محمد العدوي  
المتوفى عام ١٠٣٢ هـ .

نشر الكتاب صلاح الدين المنجد عام ١٩٤٧ م مع خريطة ، ضمن مطبوعات مديرية  
الأثار العامة بدمشق ، دون أن تستكمل طباعة فهرسه .

١٧ - ابن كنان : محمد بن عيسى بن كنان الصالحی ، توفي عام ١١٥٣ هـ /  
١٧٤٠ م .

له كتاب « المروج السندسية الفيحية بتاريخ الصالحية » ، لخص فيه كتاب « تاريخ  
الصالحية » لابن عبد الهادي الذي فقد ولم يصلنا ، وكان ابن كنان قد عثر في زمنه على  
نسخة مخرومة منه ، « فكان يلخص حسب الامكان ، مما أدى الى نقص بعض الأبواب  
وظهور عبارات غامضة وغير مفهومة لم يستطع ابن كنان قراءتها » (٣٧) ، هذا بالإضافة الى  
ضعف أسلوب ابن كنان نفسه . ومع ذلك فإن أهمية هذا الكتاب كبيرة ، فابن كنان نقل لنا

ملخصاً عن كتاب ابن عبد الهادي المهم والمفقود تاريخ الصالحية » . والذي استفاد منه تلميذه ابن طولون كثيراً في تأليف كتابه « القلائد الجوهريّة في تاريخ الصالحية » ، والذي نشره الشيخ محمد أحمد دهمان - كما ذكرنا - عن نسخة لم يجد غيرها ، قال عنها « انها مغرومة وناقصة عدة فصول » (٣٨) . وكتاب ابن كنان هذا فيه بعض من تلك الفصول الناقصة من القلائد ، والكتابان يتكاملان لاعطاء صورة كاملة أو شبه كاملة عن الصالحية (٣٩) . هذا ويكتسب الكتاب أهمية أخرى لكون ابن كنان قد أضاف إلى هذا الكتاب ملاحظاته مبينة أحوال الأبنية والمواضع التي ذكرها ابن عبد الهادي في عهده .

وهذا الكتاب نشره الشيخ محمد أحمد دهمان عام ١٩٤٧ مع خريطة للصالحية، ضمن مطبوعات مديرية الآثار القديمة .

ولابن كنان أيضاً كتاب عن تاريخ معاهد العلم بدمشق ، مخطوط في برلين .

ولا بأس أن نذكر له هنا كتاباً يدخل تحت باب معاصر بلاد الشام ، هو كتاب « المواكب الإسلامية في الممالك والمحاسن الشامية » الذي يتضمن فصلاً مطولاً لذكر معاصر دمشق الدينية والمعمارية والطبيعية . نيل على تحقيقه درجة ماجستير من قسم التاريخ بكلية الآداب - جامعة دمشق .

١٨ - كريمر : الفريدفون كريمر (١٨٢٨ - ١٨٨٩ م) ، مستشرق وديپلوماسي ورجل سياسة نمساوي . قام برحلة إلى سورية دامت عامين ( بين ١٨٤٩ - ١٨٥١ م ) ، وكان من ثمار رحلته هذه كتابه « طوبوغرافية دمشق » (٤٠) ، الذي يعد بالنسبة لموضوعنا مصدراً لا يستهان به ، استفاد منه الباحثان الألمانيان ولتسنفر وواتسنفر وأحالا إليه مراراً في كتابهما « دمشق المدينة الإسلامية » الذي سنتعرض له لاحقاً .

وقد تناول في كتابه نقاطاً عديدة ، هي : وصف دمشق ومناخها وموقعها وأنهارها ونظام توزيع المياه فيها ، وأقسام المدينة ، وأبراجها ، وسورها ، مبانيها الخاصة وبيوتها (٤١) ، طابعها ومميزاتها ، فن العمارة العربية فيها ، وصف جامع بني أمية . كان هذا في الجزء الأول . وأما في الجزء الثاني فقد تناول :

أسواقها وأحياءها - مدارسها - وصف أرباض دمشق - وصف للأماكن الواقعة داخل المدينة وخارجها كما ورد عند المؤرخين المحليين .

وقد اهتم كريمر بالنقوش الكتابية التي رآها في الأبنية ونقل بعضها ، كما أنه وضع في كتابه هذا مخططين بسيطين لدمشق حدد عليهما ٥٧ أبدة .

وهذا الكتاب نشر في جزأين في فيينا ، الأول عام ١٨٥٤ ، والثاني عام ١٨٥٥ .

١٩ - سوفير : هنري سوفير ( ١٨٣١ - ١٨٩٦ م ) قنصل فرنسا الذي أمضى عشرين عاماً في المشرق بين عامي ( ١٨٥٧ - ١٨٧٦ ) . من أهم ما أنجز من الأعمال ترجمته

الفرنسية لكتاب مختصر تنبيه الطالب المشهور باسم مختصر الدارس للعلموي ، وأضاف اليه ملاحظات وزيادات غنية ، وأحياناً نصوصاً لنقوش كتابية .

ظهر هذا العمل تباعاً مقالات في المجلة الآسيوية التي تصدر في باريس ، وذلك بين عامي ١٨٩٤ - ١٨٩٦ تحت عنوان « وصف دمشق » (٤٢) . وفي عام ١٩٥٤ نشر الممهد الفرنسي بدمشق فهرساً لهذا الكتاب أعدته اميلي عويشق (٤٣) .

٢٠ - فان برشم : ماكس فان برشم ( ١٨٦٥ - ١٩٢١ م ) : عالم الآثار السويسري الذي كان له فضل كبير في دراسة النقوش الكتابية (٤٤) في مدن اسلامية عديدة ، منها دمشق (٤٥) . وترك فان برشم أعمالاً متعددة وأرشيفاً ضخماً ، وفيما يتعلق بدمشق نذكر له :

١ - بحثه « ملاحظات أثرية حول الجامع الأموي » التي وضعها عام ١٨٩٤ ، أي بعد حريق الجامع عام ١٨٩٣ وقبل أعادة بنائه ، نشر هذا البحث مع ست صور للجامع قبل الحريق وبعده في مجلة الدراسات الشرقية ( B. E. O. ) عام ١٩٣٧ - ١٩٣٨ (٤٦) .

٢ - « الكتابات الآتابكية بدمشق » ، نشر في باريس عام ١٩٠٩ (٤٧) .

٣ - « نقوش كتابية عربية في سورية » ، نشر في القاهرة عام ١٨٩٧ . تناول فيه بالدراسة كتابات من دمشق ذات أهمية كبيرة ، بالإضافة الى كتابات من مدن سورية أخرى (٤٨) .

ونذكر أيضاً في مجال دراسة النقوش الكتابية بدمشق ، موريس زوبرنهايم الذي عمل هو وارنست هرتسفلد مع ماكس فان برشم في دراسة الكتابات العربية في سورية (٤٩) ، والذي - أي زوبرنهايم - كتب بحثاً عن « النقوش الكتابية في قلعة دمشق » (٥٠) . ونذكر أيضاً من الذين ساهموا في دراسة النقوش الكتابية بدمشق قبل نهاية العهد العثماني وادفنتون وشيفر ، وقد نشر قسم من الكتابات التي نقلها هؤلاء في ( R. C. E. A. ) (٥١) .

٢١ - ولتسنغر وواتسنغر : في عام ١٩١٦ - ١٩١٧ قامت البعثة الأثرية الألمانية التركية ، برئاسة تيودور فيفند باجراء مسح للأبنية الأثرية بدمشق (٥٢) ، ونشر نتائج هذه الأعمال كارل ولتسنغر وكارل واتسنغر في كتاب عنوانه « دمشق » ، جاء في جزأين ، الأول عن المدينة القديمة قبل الاسلام ، والثاني عن دمشق المدينة الاسلامية ، ونشر في برلين ولايبزيغ عام ١٩٢٤ (٥٣) .

وهذا الكتاب فيه مسح شامل للأبنية الأثرية في دمشق ، ويعد أحد المصادر الأساسية لدراسة الآثار وتاريخ العمارة والطلوبوغرافية التاريخية بدمشق ، وفيه صور ومخططات ومساقط ورسوم وأشكال للأبنية .



والخريطة التي فيه لدمشق ، تعد من أهم الخرائط الأثرية التي وضعت لهذه المدينة .

ترجم الى العربية الجزء الثاني من هذا الكتاب ، والمسمى « دمشق المدينة الاسلامية » على يد قاسم طوير ، وعلق عليه عبد القادر الريحاوي ، وصدر عام ١٩٨٤ تحت عنوان « الآثار الاسلامية في مدينة دمشق » .

٢٢ - ابن بدران : عبد القادر بن احمد ، ابن بدران الدوماني الدمشقي الحنبلي ، توفي عام ١٣٤٦ هـ / ١٩٢٧ م .

ألف كتاباً سماه « منادمة الأطلال ومسامرة الخيال » وضعه قبل عام ١٩١٢ ، وقسمه الى أبواب : أولها لمدارس القرآن الكريم ، وثانيها لمدارس الحديث ، ثالثها : للمدارس التي أسست للعلوم الفقهية والأدبية ، رابعها لمدارس الطب والحكمة ، وخامسها : لزوايا العبادة وخوانق الصوفية ، سادسها : للأثار التي ظهرت في عصره ، سابعها : للمساجد . وختم الكتاب ببيان ما كان في دمشق من المعجزات الشهيرة .

ويعد طلس هذا الكتاب « من أفضل الكتب التي ألفت عن معاهد دمشق ، لأنه ممتاز بحسن جمعه ما كتب المتقدمون مناهناك عن هذه المعاهد ، وهو ممتاز أيضاً بأنه ما وقع فيما وقع فيه النعماني وغيره من الإطالة بتراجم المدرسين والعلماء وأهمال الكلام عن المعهد نفسه » (٥٤) .

وقد حاول بدران طبع كتابه هذا ، فطبع ملزمة واحدة عام ١٣٣١ هـ / ١٩١٢ م ثم توقف الطبع . وحاول قبل وفاته طبعه تحت عنوان « الآثار الدمشقية والمعاهد العلمية » فلم يفلح . ثم نشره زهير الشاويش عام ١٣٩٧ هـ / ١٩٦٠ م .

ولابن بدران أيضاً كتاب آخر يتعلق بموضوعنا ، هو « منتخب النفائس في تهذيب الدارس » ، هذب فيه كتاب الدارس للنعماني ، وهو مخطوط لم ينشر بعد .

وشارك مؤرخنا هذا في وضع « وثيقة رسمية في عدد مدارس دمشق وحالها سنة ١٣٢٨ » ، نشرها الدكتور صلاح الدين المنجد في مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق ، المجلد ٤٨ ، ١٩٧٣ ، ص ٣٠٩ - ٣٢٢ .

٢٣ - هرتسفلد : ارنست هرتسفلد ( ١٨٧٩ - ١٩٤٨ م ) ، عالم الآثار والمعمار الألماني . قام بين عامي ١٩٠٨ - ١٩٣٠ بزيارات لدمشق ، أجرى في خلالها دراسات عن العمارة الاسلامية فيها ، ولا سيما تلك التي تعود لفترة الحروب الصليبية ، وذلك حسب أنواع الأبنية وخصائصها الهندسية وتطورها .

وكان منهج البحث يشمل :

١ - دراسة المنشأ الأصلي للبناء .

٢ - وضعه الطوبوغرافي .

٣ - نصوص من المصادر التاريخية التي تذكره .

٤ - النقوش الكتابية الموجودة فيه مع ترجمتها وشرحها .

٥ - وصف وتحليل معماري للبناء (٥٥) .

ونشرت هذه الدراسات في مجلة الفن الاسلامي ( آرس اسلاميكا ) التي يصدرها معهد الفنون الجميلة في جامعة ميتشغان بالولايات المتحدة الأمريكية ( واسمها حالياً مجلة الفن الشرقي ) . وذلك في أربعة أعداد من هذه المجلة تحت عنوان : « دمشق : دراسات في العمارة » ، العدد ٩ عام ١٩٤٢ من صفحة ١ - ٥٣ ، العدد ١٠ عام ١٩٤٣ ص ١٣ - ٧٠ ، العددان ١٢/١١ عام ١٩٤٦ ص ١ - ٧١ ، العدد ١٣/١٤ عام ١٩٤٨ ص ١١٨ - ١٣٨ . وهذه الدراسات بمنهجيتها العلمية الدقيقة ، وبما فيها من تحليل معماري للأوابد تعد نقطة متميزة في مجال دراسة تاريخ العمارة والفن والآثار بدمشق .

\* \* \*

نلاحظ أن المؤلفات التي ذكرناها ، والتي تندرج جميعاً تحت عنوان ( تاريخ العمران والأوابد والطوبوغرافية بدمشق ) ، يمكن أن تصنف الى عدة أبواب :

الأول : ما هو بمثابة « جرد أثري للأوابد بدمشق » ( Inventaire archéologique ) وينطبق هذا على قسم خطط دمشق من تاريخ ابن عساكر ، وكذلك على الأعلام الخلفية لابن شداد ، وعلى الرسالة التي وضعها الأربلي ، وعلى كتاب « ثمار المقاصد في ذكر المساجد » لابن عبد الهادي وعلى رسائله المتصلة بالخانات والأسواق والحمامات .

الثاني : « تاريخ المعاهد العلمية والدينية » وينطبق هذا الكتاب على كتاب النعمي المشهور « الدارس في تاريخ المدارس » ، وملخصاته الستة التي أنجزت في فترات متفاوتة على أيدي مؤرخين لاحقين .

الثالث : « تاريخ الأوابد » ( Histoire des monuments ) ، وينطبق هذا على كتاب ابن طولون الصالحي « القلائد الجوهريّة في تاريخ الصالحية » الذي يقدم لنا بالإضافة الى المعلومات الهامة عن التاريخ الثقافي والاجتماعي للصالحية ، تاريخاً للعمارة والأوابد فيها ، وذلك من خلال الوصف الدقيق المدهش لكثير من أبنية الصالحية . ويصنف تحت هذا الباب أيضاً كتاب « مناداة الأطلال ومسامرة الخيال » للشيخ عبد القادر بدران ، بما فيه من أوصاف وتسجيل للتاريخ المعماري .

الرابع : « تاريخ العمارة والفن » ، ويندرج تحت هذا الباب كتاب « Damaskus » لولتستغر وواتسنر ، والأبحاث التي نشرها هرتسفلد تحت عنوان : ( دمشق : دراسات في العمارة ) .

نقول أخيراً بأن هذه المصادر بأنواعها ، أساسية بالنسبة للباحث الذي يريد دراسة تاريخ العمارة والفن والطوبوغرافية التاريخية بدمشق ، وبذلك هي ضرورية للباحث

في التاريخ الثقافي والاجتماعي والاقتصادي لدمشق ، والمتوجب عليه أن يبني خلفية حية لذلك .

ولا بد لنا من الإشارة الى أن هناك مؤلفات أخرى هامة وضرورية بالنسبة لهذا الموضوع ، وإن كانت غير متخصصة به ، ومنها كتب الرحلات وكتب الفضائل والزيارات والمصادر التاريخية المتنوعة . ولعلنا نوليها الاهتمام في أبحاث مقبلة لاستيفاء مصادر تاريخ دمشق العمراني . وفيما يتعلق بموضوعنا الحاضر سنحاول أن نتم ما جاء فيه ، بذكر أعمال الباحثين الذين جاؤوا بعد المهد العثماني وكتبوا في نفس المجال .

### □ العواشي :

- ١ - السقاوي : الاعلان بالتبويب لمن لم التاريخ ، بيروت ، ١٩٧٩ ، ص ٧ .
- 2 — Nikita Elisséeff : Description de Damas d'Ibn Asaker, Institut Français de Damas, 1959, p. IX.
- 3 — Loc. cit.
- ٤ - عبد القادر بدران : مناداة الاطلال ومسامرة الغيالي ، منشورات المكتب الاسلامي للطباعة والنشر بدمشق ، ص ١٩٩٠ ، ص ٣ ، ومقدمة الناشر ، ص (٥) .
- ٥ - انظر مقدمة الدكتور صلاح الدين المنجد للقسمة الأولى من المجلد الثانية ( لسم خطط دمشق ) من تاريخ مدينة دمشق لابن عساكر ، مطبوعات المجمع العلمي العربي بدمشق ١٩٥٤ ، ص ٦ - ٧ .
- ٦ - انظر : تاريخ مدينة دمشق لابن عساكر ( لسم خطط دمشق ) من ص ٥ - ٤٨ .
- ٧ - رحلة ابن جيب ، طبعة بربل ، لندن ١٩٠٩ ، ص ٢٦٢ - ٢٦٣ .
- ٨ - قضية اقتسام الكنيسة بين المسلمين والنصارى التي حولها الكثير من الجدل بين الباحثين في عصرنا الحالي ، ولكن الرأي الأرجح حالياً كما نرى « هو أن كلمة الكنيسة انواردة في نص ابن عساكر الذي نقله عن ابن المعلى يجب أن تفهم بالمعنى الواسع . وهكذا يكون الفاتحون قد بُرِّكوا مبنى الكنيسة المسقوف للمسيحيين وابتنوا لأنفسهم سجداً صغيراً يستند الى القسم الشرقي من العالط الجنوبي للصور في الحرم المكتوف » انظر :
- Nikita Elisséeff : Dimashk, Encyclopédie de l'Islam (EI<sup>2</sup>), tome II, pp. 288-299.
- الدكتوروة ملكة أبيض : الدور التربوي للمسجد الجامع بدمشق من الفتح حتى عام ( ٨٦ هـ / ٧٠٥ م ) ، مجلة دراسات تاريخية ، جامعة دمشق ، العدد السابع ، كانون الثاني عام ١٩٨٢ ، ص ٩٩ - ١٠٢ .
- الدكتور عبد القادر الريحواوي : تقييم البحوث الاجلبيه في الآثار الاسلاميه ، مجلة التراث العربي ، العدد الثالث - السنة الأولى - تشرين الأول عام ١٩٨٠ ، ص ١٥٢ - ١٥٣ .
- ٩ - رحلة ابن جيب ، ص ٢٧٥ .
- ١٠ - الدكتور شاكر مصطفى : مدسة الشام التاريخية من قبل ابن عساكر ومن بعده ، كتاب مؤتمر ابن عساكر ، دمشق ١٩٧٩ ، ص ٣٨٦ ، وانظر أيضاً : مقدمة المنجد لقسمة خطط دمشق من تاريخ دمشق لابن عساكر : ص ٦ .
- 11 — Nikita Elisséeff : Description de Damas, p. XL.

١٢- الريمي : فضائل الشام ودمشق ، تحقيق صلاح الدين المنجد . مطبوعات المجمع العلمي العربي بدمشق عام ١٩٥٠ .

١٣- شاكور مصطفى : مدرسة الشام التاريخية ( المرجع السابق ) ، ص ٣٩٦ .

١٤- انظر : تاريخ دمشق لابن عساکر ( قسم خطط دمشق ) ، ص ١١٣ .

١٥- ابن عساکر : المصدر السابق - القسم نفسه ص ١١٥ ، وانظر أيضا شاکر مصطفى : المرجع السابق ، ص ٣٩٢ .

١٦- ابن عساکر : المصدر السابق القسم نفسه ، ص ٣٢ ، وانظر شاکر مصطفى : المرجع السابق ، نفس الصفحة .

١٧- ابن عساکر : المصدر السابق القسم نفسه ، ص ١٩٦ - ١٩٧ ، وانظر مقدمة المنجد لهذا القسم ، ص ٨ .

18 — N. Elisséeff : op. cit., p. XLII.

١٩- مقدمة المنجد لقسم خطط دمشق من تاريخ ابن عساکر . ص ٩ .

20 — N. Elisséeff : op. cit., p. X..

٢١- خالد معاذ : دمشق أيام ابن عساکر ، كتاب مؤتلف ابن عساکر ، دمشق ١٩٧٩ ، ص ١٤٣ ، ص ١٤٨ - ١٤٩ .

22 — N. Elisséeff : op. cit., p. LI.

٢٣- خالد معاذ : المرجع السابق ، ص ١٤٤ - ١٤٥ .

24 — Description de Damas d'Ibn Asakir, Institut Français de Damas, 1939.

25 — Ibid., p. IX.

٢٦- انظر مقدمة الدكتور سامي الدهان لهذا الكتاب ، ص ٣٥ - ٣٦ .

٢٧- صلاح الدين المنجد : معجم المؤرخين الدمشقيين ، دار الكتاب الجديد ، بيروت ، عام ١٩٧٨ ، ص ٢٢٩ .

٢٨- انظر مقدمة الدكتور أسعد طلس لكتاب ثمار المقاصد في ذكر المساجد لابن عبد الهادي . وانظر المنجد : معجم المؤرخين الدمشقيين ، ص ٢٧٢ .

٢٩- انظر مثلا : الفوائد الجوهريّة في تاريخ الصالحية ، ١/ ص ٢٠٤ .

٣٠- راجع مقدمة طلس لهذا الكتاب .

٣١- انظر مقدمة الأمير جعفر الحسني لكتاب « الدارس في تاريخ الدارس » ، ص (ب) .

٣٢- حول هذه المختصرات راجع :

الحسني : المصدر السابق ، ص (ج) . ومقدمة طلس لكتاب ثمار المقاصد ، ص ٥٢ - ٥٣ . وانظر أيضا :

N. Elisséeff : op. cit., pp. XLVIII - XLIX.

٣٣- مقدمة الحسني لكتاب الدارس ، ص (ج) .

٣٤- المنجد : معجم المؤرخين الدمشقيين : ص ٢٨٣ - ٢٩٨ .

٣٥- راجع تقييم الدكتور صلاح الدين المنجد لهذه التفسيرات كتابه « معجم المؤرخين الدمشقيين » ، ص ٢٨٣ ، وراجع أيضا كتابه « تصحيح كتاب الدارس في تاريخ الدارس للنعماني » ، بيروت ، ١٩٨١ .

٣٦- حول سيرته ومؤلفاته راجع كتاب ابن طولون نفسه : « الفلك السعوي في أحوال محمد بن طولون » ، طبع بدمشق - مكتبة القدسي ويدير عام ١٣٤٨ . وانظر أيضا مقدمة الشيخ دهمان لكتاب الفوائد الجوهريّة ، ص ١٠٠ ، وأيضا

المنجد : معجم المؤرخين الدمشقيين ، ص ٢٩٠ .

٣٧- انظر مقدمة الشيخ دهمان على هذا الكتاب ، ص (ج) .

- ٣٩- المصدر السابق ، ص (هـ) .
- 40 — Kremer (A. von) : Topographie von Damaskus, Akademie der Wissenschaften, Wien, 1854 - 1855, 2 tomes.
- ٤١- ترجم وصف البيت المشقي الذي وضعه كريم السلي الفرنسية ونشر في :  
Les cahiers de la recherche architecturale, 10/11, 1962, pp. 112-115.
- 42 — H. Sauvare : La Description de Damas, le Journal Asiatique.
- 43 — E. E. Ouéchék : Index général de la « Description de Damas de Sauvare », (I.F.D.), 1954.  
وانظر مقدمة هنري لاووست لهذا القهرست ، حيث يعرف بسوفه ويعمله .
- ٤٤- هذه النقوش الكتابية بالإضافة لكونها أبداً بعد ذاتها ، تعد مصدراً من الدرجة الأولى لتحديد تاريخ الأبنية الأثرية .
- ٤٥- انظر مقدمة Marguerite Gautier van Berchem لكتاب :  
Solange Ory : Catalogue de la photothèque des archives Max van Berchem, conservées à la bibliothèque publique et universitaire de Genève: publiée avec les soins de la fondation Max van Berchem, 1975.
- 46 — Notes archéologiques sur la mosquée des Omayyades, Bulletin d'Etudes Orientales, (I.F.D.), années 1937-1938, tomes VII-VIII, p. 39.
- 47 — Epigraphie des Atabeks de Damas, Paris 1909.
- 48 — Inscriptions arabes de Syrie, Extrait de l'Institut Egyptien, le Caire, 1897.
- 49 — E. Herzfeld : Damascus : Studies in Architecture, Ars Islamica, vol. IX, art. I, p. 1.  
راجع ملاحظات جان سوفاجه حول هذه الدراسات في مقالته :  
Notes sur quelques monuments musulmans de Syrie à propos d'une étude récente; dans : Syria, tome XXIV (1944-1945), pp. 211-231, tome XXV (1946-1948) pp. 259-267.
- 50 — M. Sobernheim : Die Inschriften der Zitadelle von Damaskus, Der Islam, Band XII, 1921.
- 51 — Répertoire chronologique d'épigraphie arabe, paru depuis 1931, le Caire, par : E. T. Combe, J. Sauvaget, et G. Wiet.
- ٥٢- عن تقرير الدكتور مايكل ماينكه « مسح الصالحية » لعام ١٩٨٣ ، ( من نسخة مترجمة الى العربية ومطبوعة على الورق الكاكي ) .
- 53 — K. Wulzinger und C. Watzinger: Damaskus, (I : die antike Stadt, II : die islamische Stadt), Berlin - Leipzig, 1924, (II : Mit 62, Tafeln und 37 Abbildungen im text).
- ٥٤- انظر : مقدمة طلس لكتاب لمار المقاصد لابن عبد الهادي ، ص ٥٤ .
- ٥٥- انظر : E. Herzfeld : op. cit., pp. 1-2 .



# حديث مع البستاني على ضفاف الفُرات

شعر: عبد الرحيم الحصري

حملت من مهد ديك الجن قيثاري  
واستعيد زماناً مرّ مذهيباً  
لعل ومضة وحى منك تنفخني  
أيام كان وكنت الناعمين على  
زلفى لك الربع والأيام صافية  
ورقة الحسن في ديان رقتها  
كانها بغيال السمع تهمس لي  
أي المربع مثلي أرضه اشتملت  
كم نسمة لي في صدر « الرشيد » وكم  
ماء فرات ، وأنفاس مؤرجة  
يطوف بالراح وأديه ويسكبها  
ويرتع الماس فيه وهو متسد  
على حواشيه من وشي الندى صور  
يغطو النسيم عيلاً من كرائمها  
تفار ضفته من حسن جارتها

وجنت أنشد في مغناك أشعاري  
بذكريات ، وأخبار ، وأخبار  
بما احتوى الأمس من علم وأسفار  
موانئ الفكر في نعماء سماء  
والعيش عيش هناءات وأسمار  
غناء بين ترانيم و ( أدوار )  
أنا عروسة أنداء وأمصار  
على أهلة سلطان وأفكار  
من عالم أم أفيائي وأسواري  
من ناعم كشفاء الورد معطار  
صهباء ما خطرت في بال خمثار  
حفن الزبرجد في حبو وتسيار  
سكينة النفج من رند ونوار  
على مساحب آصال وأسحار  
لما تنم من سوق وأزدار

والنفساني أرغد أعشاش وأوكر  
وكل رفة نفج رجع زممار  
مراي الغواية من حب وايشار  
الا مشارق أمجاد واخيشار  
وسابقات هنا في كل مضمشار  
إني تركت على التاريخ أثاري  
به أضاء ، وكم من عالم داري  
على مواسم آلاء ، واوطشار  
منها مدى الدهر لم تخمد بانكار  
منازل الغلد في عز واكبار

وللعساسين أسراب أتاح لها  
فكل هزة غصن لعن ساجعة  
متارف أزلفت حسنا فكان لها  
كذا العروبة ما كانت ملاعبها  
حسن هنا ، وهنا علم ومعرفة  
تقول كل يد مندت بساحتها  
أه على الأمس كم من مبدع علم  
أمس يخط مسيل الشعر متشدا  
وهذه بصمات الفكر شاحصة  
تاه الزمان بمجلاها وانزلها

★ ★ ★

هيات علمك . بل كانت لأعصار  
على تراثك من سطر لأسطشار  
نهاد كل خفي السر سيشار  
وما توهم من بعد . . . ومقدار  
فيما تبينت عن جد وإصرار  
في الناس قبلك من ساع لأسرار  
من العقول . فكانت منهج الساري  
وانساب عبر هدايات . . . وإبصار  
في وهدة كان فيها مظلم الدار  
ومن لوامعه أسراب أنوار  
له مجاهل غايات وأغوار  
من عارض يعربي الفيث مدار  
والعرب من هم إعصار لأعصار  
من الخطوب وأرزاء وأكدار

فيا ابن جابر ما كانت لأونة  
ما هم إلى الآن ما زالت نواظرهم  
لما رصدت مدار النجم واكتشفت  
واجتزت ما حد « بطليموس » من رقم  
وكنت أكثر إمعانا ، ومعرفة  
أعطيت في العلم درسا ما ألم به  
سبحان من زين الدنيا بمتقد  
نور من الشرق عم الأرض ساطعه  
فكان للغرب منه ما استضاء به  
وراح يقبس من لآلئه شعلا  
حتى اجتني ما اجتني بالعلم وانفجرت  
أشراقه أعطت الدنيا نضارتها  
فاين تلك المنى من عين واردها  
وكيف تعطى عقول تحت عاصفة

من بعد ما نال منا الغرب منيته  
احاط بالظلم ديانا وقال لها  
واستثمر العلم من عسر لايسار  
يا مصدر النور كوني مورد النار

★ ★ ★

يا ايها الباحث الساعي بمزدهم  
ورافع المرصدين الشامخين على  
من الكواكب من شهب واقمار  
ارض العروبة ميزانا لاقدار  
فريسة بين انياب واظفار  
صرنا الى اين • من تمزيق استاري  
والذكرى تسائلني

★ ★ ★

ماذا اعدت بقومي ، والعداة على  
ونحن لما نزل ما بين منعرف  
كل الفئات على تهديمتنا اتفقت  
والشام تستجمع الاشتات حاملة  
مستنفر عزمها في كل معترك  
اعدها القائد الاسمي فابدها  
مهادم ، من غوايات واوزار  
جان ، ومنهزم وان ، وخواري  
حتى على بعضنا لسنا بأبرار  
هم الملايين من اعصارها الضاري  
فكل ايامها ايام « نبي قار »  
للغرب واقية من كل غدار

مرحلتان قاتلتان \* \* \*

يا ايها الشيخ هذا بعض ما حملت  
ملاحج اوجز الراوي حكايتها  
لولا خلودك ما جئت الفرات ولا  
جوانح الشعر من عصف وتزار  
على رنيم من الالغان مغتار  
حملت من مهد ديك الجن قيثاري

عبدالرحيم الحصني

★ ★ ★

# التراث العربي في الشعر

وداد سكاكيني

ما كانت الآثار الدالة على حضارة العرب وتاريخهم قائمة وحدها في البناء والعمران هياكل ومساجد أو قصوراً وملاعب ، وإنما كان على دوام التسلسل الانساني في وجود العرب آثار أبقي على الزمان وأقوى على الحياة ، فإن الآثار الحجرية يأتي على أكثرها الزوال والزوال ، لكن آثار الفكر والشعر تبقى أكثر تجاه وحياة في الكوارث والعدوان ، وهي التي حفظت تراث الانسانية والحضارة وبخاصة تراث الأدب في شعر العرب ونثرهم خلال العصور ، فإن سقوط بغداد بطفيان هولاكو التثري لم يستطع القضاء على التراث العربي كله ، فقد ألقى في دجلة ما وصل اليه عدوانه من الوثائق والمحفوظات ، على أن ما سلم منها وما توارثته الأجيال وحفظته النخائر ورسالة العلماء في أقطار الشرق والغرب بقي ميراث العرب في حضارة الفكر والثقافة على تعاقب الزمان والأحكام .

ولست بسبيل التفضيل والتأويل لمحتوى آثارنا الخالدة ، فحسبي في هذا الحديث أن أشير الى أثر التراث في الشعر العربي نفسه أو بالأحرى أثر الشعر نفسه في التراث ، فقد كان بصوره المختلفة وطوائمه العديدة سجلاً لأكثر المعالم التاريخية والمعارك الكبرى في حياة العرب وامتداد رسالتهم وتأثير أدبهم وشخصياتهم في تطور الحضارة والثقافة والاجتماع .

وباستطاعة الباحث والدارس أن يستدل على حوادث الحكم والحياة وصور التقاليد والخصائص في أي عصر من عصورهم بشعر الثمراء الذين استمدوا الإلهام والكلام من صميم الحوادث وملابساتها وكان القصائد بما حوت من وثائق وشواهد على الحقائق التاريخية ، فمعركة « عمورية » التي ساق إليها الغليفة المحتصم أربعة جيوش بعدة لم يعرفها العرب في حرب قبله ، وقد دون التاريخ أخبار هذه المعركة التي احتدمت بين العرب

والروم ، وتعددت المصادر التي تناولتها ووصلت الى أيدينا فاذا بها وفي مقدمتها التاريخ الكامل لابن الأثير ، تقول في « فتح عمورية » سطوراً موجزة لكن الشعر العربي هو الذي يصل رواية التاريخ والقي على أخبارها النور في وصف هذه الحرب الراهبة ، فقد صورها الشاعر الخالد « أبو تمام » في قصيدته البائية الرائعة وكأنك وأنت تقرأها تشهد المعركة والمصار ، وفتح الأسوار ، وما صنع المعصم تلقاء الحوادث المزدحمة وما عرض ملك الروم من الغداء لأسرى الحرب ، وكيف أخذت النار أبراج البلد ، كل هذا قدمه الشعر العربي الرصين في تراثنا القديم ، فمن هنا نجد تاريخنا في حاجة الى روافد وشواهد مما قدم الشعر مؤيدة للحوادث والصور . وأدركنا هذا الشعر على اختلاف المصور العربية مرافقاً لكل تغيير وتطور في حوادث الدنيا وأسبابها . ولم تخل المصور من شعراء وصفوا بلادهم وطبيعتها ، وأشادوا بأمثرائها وأطوارها ، وما حل فيها من خير أو شر على أيدي ولايتها وذوئها وما طرأ عليها ، وإذا اختلفت المراجع التاريخية في أمر من الأمور ، فإن الشعر كثيراً ما دل على الصواب اذا تناولته دراسة تمحيص واستقصاء .

فشعراء الجاهلية ساعدوا المؤرخين في بحوثهم ودراساتهم وإن لم يقطع البحث تحقيقه في كثير من الأحداث والشؤون ، ولما جاء الاسلام بدعوته ورسالته في أرجاء الجزيرة ، ثم تراسى على الشرق نحو فارس وعلى الغرب نحو الديار البيزنطية ، أخذ الشعر بعد زهاده فيه يؤدي مهمته الأدبية والانسانية معاً ، وإن المتنبي لتاريخ « ابن هشام » الذي كتب السيرة المحمدية ليجد في تضاعيفها الشواهد الشعرية والقصائد الوصافة للمغازي والأحداث ، وكذلك كان الشعر في حكم الراشدين ومن جاء بعدهم مصوراً للحركات الثورية واختلاف الرأي والعقيدة والاتجاه ، وقد يعد شعر الخوارج في زمن علي ومعاوية مصادر موثوقة بها في قضايا التحكيم وغلو المتحيزين والمتمردين حتى اذا انحدرنا الى المصور المتوالية ظلمت علينا القصائد الطوال والمقطوعات والأبيات بما لم يتبسط فيه التاريخ ، بل أن بطائن الروايات وخفايا الحوادث ليتنب في استجلائها الباحثون اذا لم يستعينوا بالشعر على استخلاص الحقيقة والواقع ، وقد ثبت أن أكثر المؤرخين والرواة جمعوا القول والرأي في كبريات الحوادث لكن الشعر كان أوضح دليلاً وأكثر تناقلاً وأخت رواية وإن وجد في الشعراء من تنكب الطريق ومال مع الهوى .

وبعد فاني لا أخلي حديثي من مقترح في جمع الشعر العربي كمصادر تاريخية وتحقيقه في احياء التراث ، فيكون لكل عصر مراجع منه وروافد للتاريخ ، وما أجدنا اليوم ونحن نبعث التراث باختيار المصادر والأصول التي نكتب على ضوئها دراسات جديدة لتاريخنا الكبير .

وداد سكاكيني  
دمشق

★ ★ ★



# بحث عن ذاتية الشاعر الجاهلي

راوي بوجوفتش  
المستشرق اليوغسلافي

**الكان** شيئاً ممتعا وحافزا على الدوام تجريد وإضاءة شخصية الفنان ، هذا المبدع الذي يثير عمله الفني الأحاسيس الرقيقة والعادة . لذا يرغب الباحث أو القارئ في أن يفهم في شخصيته وروحه ويبحث في عوالمها ، أي يبحث في العلاقات والأسباب التي تؤثر في تشكيل وجهات النظر الفنية . غير أن النقد وتاريخ الأدب كانا يهتمان ، بشكل خاص ، باكتشاف مصادر وطرق استلهام الفنان ومنابع قدرته الإبداعية ، وبكلمة أخرى ، خصوصية الفنان في استخدام الرمز للتعبير عن مكنوناته الإبداعية والحوافز التي تمده بالقدرة على ذلك .

وبالطبع ، لم تستطع مثل هذه الدراسة المعلى أن تستوعب كل تلك الجوانب التي ذكرناها ، وبشكل خاص بدايات نشأة الشعر العربي القديم ودور الشاعر في ذلك الحين . لأن ذلك يتطلب بحثاً شاملاً يلجأ إلى شتى العلوم التي تساعد على خلق نظرة متكاملة . وفي الحقيقة نحن لا نعرف عن الشاعر الجاهلي سوى النزر اليسير ولذلك كثيراً ما نعتمد في بحوثنا على تصوراتنا الخاصة ونحاول أن نسعيد ونجدد صورة هذا العصر البميسد وروحه العتقة . وربما كان الفنان « سلفادوردالي » قد عبر عن أسرار الروح والنفس البشرية بأكثر دقة وأروع مجاز ، حينما ظهر ذات يوم بين الجمهور مرتدياً ( بدلة ) الفوص وأراد أن يتحدث أمامهم عن أغوار هذه النفس التي تنوي الكشف عن مكنوناتها .

ولكي نحدد وجهة بحثنا هذا فلنتوقف عند مسألة العلاقة بين المبدع ( الشاعر ) والإلهام . غير أننا لن نميل هنا إلى التحليلات الشمرية والسيكولوجية بل نلقي الضوء على هذه الجوانب التي ستكمل صورتنا عن الموامل الثقافية المؤثرة في تكوين خصوصية

الشاعر الجاهلي ودوره الحضاري المهم ، كما نحاول أن تجمع كل المعلومات الواردة عن هذه الشخصية ونشير الى أهم خصائص تلك العلاقة .

فلو نظرنا الى تسمية ذلك العصر لوجدنا أنها تشير الى ثقافة معينة ، ثقافة البدوي التي أنجبت شعراً ظل يرمز الى قمة الابداع الأدبي عند العرب على مر الأزمنة والمصور . وبالرغم من أن العرب قد طوروا حضارتهم بعد ظهور الاسلام تطويراً مرموقاً فقد احتل هذا الشعر مكانة خاصة في هذه الحضارة وأصبح معياراً للابداع في المصور القادمة . وحتى المحاولات التي قام بها بعض الأدباء في تجديد الشعر وتطويره كانت تستند في ذلك الى أيام ولادته وإلى القوانين التي حددت معالمه الأصبية ، وبذلك فإن هذه المحاولات تنطبق انطباقاً تاماً على تلك المحاولات التي أبدعها أو قام بها رجال الدين في تجديد القيم الاسلامية . ولذا يمكننا القول ان الشعر عند العرب في تلك المصور وخاصة في العصر الجاهلي أصبح يمثل ديناً لهم ، يحمل في طياته سلوكهم وأخلاقهم وفهمهم لوجودهم . ولذا وبذلك أصبح تعبير « الشعر ديوان العرب » أكثر وضوحاً وأوسع فهماً :

ولكون الشعر ديوان العرب ، حصلت ضجة في الثلاثينات من هذا القرن عندما حاول الأديب طه حسين أن يهز هذه القدسية (ربما تحت تأثير المستشرقين « الفرت » و « مرغوليوث » ) حيث طرح أفكاره في كتابه الشهير ( في الشعر الجاهلي )<sup>(١)</sup> وبطبيعة الحال كان أول من عارض ذلك بانفعال شديد أهم رجال الدين . ويشير طه حسين في هذا الكتاب ، الذي غير بعد هذه الضجة عنوانه ومحتوياته الى حد ما ، عندما يتحدث عن الشعر الجاهلي كمعيار لقمة الشعر قائلاً : فلست أعرف أمة من الأمم القديمة استمسكت بمذهب المحافظ في الأدب ولم تجدد فيه إلا بمقدار كالأمة العربية . فحياة العرب الجاهليين ظاهرة في شعر الفرزدق وجريير وذو الرمة والأخطل والراعي أكثر من ظهورها في هذا الشعر الذي ينسب الى « طرفة وعنترة وبشر بن أبي خازم »<sup>(٢)</sup> .

ولكن الباحث الكبير ابن خلدون ، الذي سبقه بمدة قرون ، كان قد أشار الى ذات الفكرة قائلاً ان العرب يتمسكون لشعرهم دون أن يلتفتوا الى القدرة الشعرية عند الشعوب الأخرى ، وان الاغريق يمكنهم كذلك أن يفخروا بشعرهم<sup>(٣)</sup> . ويحق لنا أن نسأل : ما الأسباب التي دفعت العرب أن يجعلوا شعرهم البدائي معياراً على مر المصور ، رغم ظهور شعر الموشح والزجل في الأندلس والبندي العراقي ورغم الحقيقة الماثلة وهي ظهور الشعر الحر منذ بداية الخمسينات ( لا نريد الخوض في هذا المجال )<sup>(٤)</sup> ؟

ومن الممكن أن نجيب بأن شكل القصيدة الجاهلية هو السبب الأول والرئيسي في الرجوع المستمر الى هذا الشعر . حيث أن هذه القصيدة تمثل ، منطلقاً فنياً ذا تكوين عال ثم ان لفتها ما زالت تداعب الأحاسيس برقة وتفرض الإعجاب بشتى مآنها وقوة أفكارها التي تمكس قدرة العقول في ذلك العصر . وهذه القصيدة ، من جهة أخرى باستثناء روحها الفردية ما زالت تمتلك ، وبها الاجتماعي ، لذا يمكننا أن ندعو هذه القصيدة بأنها قصيدة ذات خصائص ملحمة ، وجدانية . أي أنها تمثل شكلاً مزوجاً . ان ارتباط العرب بلغتهم

كوسيلة رمزية ، نراه متطبعا في تسمية أشهر القصائد الجاهلية ، كما هو في المعلقة ، التي استند عليها المستشرق الفرنسي ( شارل بيلا ) في إطلاق صفة صانعي الجواهر على الشعراء الأقدمين ، بينما أنا أعتقد بأن القصة الأخرى حول تسمية المعلقة أكثر أهمية ومتمعة لأنها تشير الى ثقافة العصر الجاهلي والى عادات الأعراب ، حيث نجد فيها عناصر ميثولوجية أسطورية من خلال استعمال أرقام المعلقة السبع أو التسع . ومن تعليق هذه القصائد على باب النكبة التي كانت مكانا دينيا وسحريا قبل مجيء الاسلام ، يدولنا أن تلك القصائد كان لها دور ساحر في حياة ذلك المجتمع ، اذ ان العلاقة بين الشاعر والطبيعة في عموم الشعر البدائي ، علاقة وطيدة وشديدة الصلة ، حيث اننا نرى كذلك في الشعر البدوي تلك العلاقة الأصلية نرى شدة ارتباط البدوي ببيئته واندهاشه بما يحيط به ، لذا يستخدم الشاعر وصفا دقيقا قوي التعبير لما يراه ويمشيه ( انظر مثلا وصف العاصفة ، عند امرئ القيس ) ويدل على قوة هذه العلاقة وتوطدها انها تركت آثار الأفكار الأسطورية الميثولوجية والتوتمية (٥) بالرغم من مجيء الاسلام الذي حاول مسح تلك الآثار من أجل توحيد الناس لعبادة اله واحد ( لنستخدم تعبير الاسلام «المتزمت» الذي أصبح منتشرا في أوروبا ، اذ أن له معنى خطيرا يحاول أصحاب هذا التعبير من ورائه الحط من شأن الحضارة الاسلامية ) لقد كان لحياة البدوي ومجمل ابداعاته وأصالة الشعراء الأوائل - الذين يعدون مؤسسي الثقافة العربية القديمة أو ثقافة القبائل - تأثير كبير في تاريخ العرب حتى ان الاسلام لم يستطع اجتناب هذه الحقيقة ، يمكننا الاعتماد على ما يقوله الأديب طه حسين من « أن القرآن اصدق مرآة للحياة الجاهلية » (٦) .

وحتى يكون بوسع الباحث أن يقدم صورة كاملة ودقيقة عن ذلك العالم ، يجب عليه أن يكون مولعا بكل جوانب هذا الموضوع اذ ان الشعر الجاهلي الذي يتميز ببساطته وروحيته الطبيعية قد وضع ركائز لثقافة جديدة متطورة . بطبيعة الحال لا يتسع هنا المجال لتحليل هذه الجوانب بأسرها ولذا سنلفت الانتباه الى بعض الحقائق الثقافية التي ربما ساعدتنا على تكوين انطباع ستفزع عن ذلك . مثلا لناخذ عبادة الشمس والقمر التي لها أهميتها - حسب رأيي - في تكوين الثقافة البدوية والجاهلية بشكل عام ، نجد ذلك الأثر في جميع الثقافات البدائية تقريبا مع أننا نستطيع تتبع تينك العبادتين في الثقافة العربية الاسلامية على أساس تطورهما وصراعهما من أجل تغلب احدهما على الأخرى . اذ أن هذا الصراع كان قد ترك أثرا مهما في سير الحضارة العربية والاسلامية بشكل عام . ويبدو لي أن هذا الصراع لا يظهر فقط في صراع الطرفين ، أي العقيدتين ، بل يشير بشكل واضح الى محاولة تكوين الشعور القومي عند البدوي على أساس انتمائه القبلي .

وربما لن ندرك طول فترة ذلك الصراع ان لم نتوغل في هذا الموضوع ان هذين الطرفين يتميزان حتى جغرافيا . في الشمال المدنايون وفي الجنوب القحطانيون الذين يمتلكون ، دون ريب ، حضارة أقدم . وكل من هذين الطرفين يتمثل في ثقافة خاصة تحمّل شعارها الخاص - القمر ( علامة الأنوثة ) والشمس ( علامة الرجولة ) بعض الأحيان لا نستطيع أن نضع حدودا فاصلة بين حاملي هذين الشعارين لأنهما أحيانا يمتشان في اندماج

وتنسيق في البيئة والمجتمع . ويدل على ذلك أن اليمنيين قد سبقوا في وضع التقويم القمري والمصريين القدامى ( والاعراب بعد ذلك اشتهروا في تكوين جنسيتهم بالفعل ) جاؤوا بالتقويم الشمسي . غير أن الصراع يستمر بين الشمس والقمر ، أي بين ثقافة البدو ( القمر ) وثقافة الحضار ( الشمس ) ، وتتلخص آثار ذلك في العصر الأموي ويتبين لنا أن هذا الصراع قد تلاشى في العصر العباسي بغلبة ثقافة البدو وعقائديا كما يبدو لنا في القرن العاشر ، بعد هزيمة حركة الشعوبية . ومع أن هذه الثقافة تبدو بسيطة ، ساذجة بل بدائية ، فإنها تخفي في طياتها حسا مرهفا وقيما جمالية . ويغفل الينا كذلك أن هذا الانتصار تحقق خاصة عن طريق سمو الأدب البدوي - بشكل عام - ولذا يمكننا القول ، إن القمر البدوي تغلب على ثقافة الشمس على صعيد الأدب . بينما هناك انتصارات حققتها ثقافة الشمس ، مثلا في القرنين الثامن والتاسع ، وكان الاسلام هدنة بين الثقافتين المتنازعتين أوقف - ولو مؤقتا - الصراع ولكن بدون نتيجة .

وينعكس التوتر بين نموذج الثقافتين ( البدوية والحضرية ) انعكاسا لامعا حتى في الأبجدية العربية ، حيث نجد فيها الحروف القمرية والشمسية وكان تقسيم هذه الأبجدية يشير الى أن التوازن الثقافي أمر متوقع لأن هناك أربعة عشر حرفا شمسيا مقابل أربعة عشر حرفا قمريا ، وبذلك أخذ هذا الصراع كثيرا من حيوية الحضارة الاسلامية والبدوية من قبلها مع اننا شخصيا نرى أن في هذا الصراع ( الدائم ) بذرة تحرك الثقافة العربية من حين لآخر وقدرة شديدة على امكانية تحريك هذه الحضارة على الدوام ومن جديد (٧) . ولو غصنا بعمق في الدوافع الابداعية للثقافة البدوية لأمكننا الاستنتاج أن في الشعر البدوي حافزا حضاريا هاما قد يستطيع أن ينتج في ظروف اجتماعية وتاريخية مناسبة (٨) - ثقافة أخرى أكثر ابداعا حتى من هذه الثقافة التي جاء بها الأدب العباسي في عصره الذهبي وان هذا الحافز هو صنف من الأصناف الجمالية : الالهام .

وبطبيعة الحال لا يمكننا أن نناقش مثل هذا الصنف ، وفي تلك الفترة ، بل يمكننا الخوض بهذا الشيء بعد ظهور نظرية الشعر عند العرب . ولذا سنورد في هذا المجال فكرة نظرية واحدة فقط تتحدث عن هذا الشيء نجد مصدرا في القرون الوسطى . يضمها كتاب المقدم الفريد المشهور لمحمد بن عبد ربه ( القرن العاشر ) وتعكس هذه القصة أن رجلا كاتباً توسل إليه أحد أصحابه أن يكتب رسالة باسمه ، وعندما أخذ الكاتب قلمه توقفه هنيهة . فسأله صاحبه عن سبب توقفه فلما منه أنه فقد بلاغته ، ولكن الكاتب لم يرمي برأسه بل أجاب أنه يبحث في باله عن أفضل المعاني لكتابة الرسالة (٩) . ويجب علينا أن نعلم بأن الالهام لم يكن يعني شيئا - حتى بالنسبة لشعراء الجاهلية - دون الاعتماد على الجهد الابداعي الأصيل وعلاقات الشاعر بأعماله الشعرية علاقة وطيدة جادة .

وهكذا نجد في كتاب « الصناعتين في الكتابة والشعر » لأبي هلال العسكري ( القرن التاسع ) ، وهذا الكتاب مهم جداً للبحث في نظرية الشعر في القرون الوسطى عند العرب ، نجد معلومات عن الجهد الذي بذله الشاعر زهير أثناء نظمته للشعر ، إذ أنه كان ينظم قصيدة واحدة في ستة أشهر ، ثم يتركها طي الكتمان ستة أشهر أخرى . وعندما كانت



تنتهي هذه الفترة الطويلة الى حد كبير كان يلقي شعره (١٠) . وأما الشاعر عنتره بن شداد فهو يشكو من مصيره الشعري لأن الشعراء الذين سبقوه لم يتركوا له مجالا ليحصل شعره مضامين جديدة وعلينا ألا ننسى أن هذا الكلام قيل في القرن السادس .

اذن اذا أراد الشاعر أن يضيف الى شعره شيئا ابداعيا جديدا فعليه أن يكون ذا تناسق متواصل مع الإلهام الذي يحفز الشاعر للبحث عن فضاءات جديدة . انه يجب أن يستغزفيه المشاعر . حتى يوصله الى اكتشاف الحقيقة وكسب المعرفة . ولذا ليس من الغريب أن كانت هناك صلة - ولو خافتة - بين الشعراء والكاهن والشعر الجاهلي وخاصة اذا لم ننس أن الفعل ( شَمَرَ ) كان في اليد مرادفاً للفعل ( هَلَم ) ، وان صلتها تفهم بالذات وقبل كل شيء عن «لريق ( صنف ) الإلهام . فهناك اعتقاد سائد بأن الكاهن كان يحصل على الإلهام بمساعدة ابليس أو الشيطان ، وان هذا الاعتقاد قد امتد بعد ذلك الى الشعراء أيضاً . كما أن هناك دليلاً نجد في تسلسل الشعراء الجاهليين والمخضرمين الذين تقوم بينهم صلة القرابة ( المهلهل - امرؤ القيس - عمرو بن كلثوم ، طرفة - المتلمس ، زهير - كعب بن زهير وغيرهم ) وان دل هذا على شيء فأنما يدل على أن أسرار نظم الشعر كانت تنتقل من شاعر الى شاعر مختار آخر ضمن « طائفة » معينة ومحددة .

وربما كانت هذه الصلة تساعد الشعراء - مثل الكهنة - على أن يعبروا عن أنفسهم بطريقة ابداعية خاصة ، مثلما كان الكهنة يستخدمون السجع في خطبهم . ومن جهة أخرى ، فان لغة القرآن لغة مسجوعة ولذا كان بعض القرشيين يهتمون الرسول محمد ﷺ بانتماؤه الى صفوف الكهنة . ومن هذا يمكننا أن نتوقع بأن الصلة التي تربط الشعراء بالكهنة كانت لغة السجع . ولغة الشعراء هي لغة البيت والقافية . وأما بخصوص الرسول محمد ﷺ فقد اضطر أن يدافع عن نفسه ضد هذه التهمة كما ورد ذلك في سورتي الحاقة والطور . ولكن بالنسبة لما نود الإشارة اليه هو أن الرسول في سورة الشعراء رد على الشعراء بالشعر أنفسهم - مثلما فعل أفلاطون في جمهوريته - ووسمهم بصفة الكاذبين . وفي الآيتين ( ٢١٠ - ٢١١ ) من نفس السورة نجد الفكرة التي تقول بأن القرآن لم ينزل على الشياطين ، أي على الكهنة أو الشعراء لأنهم « ربما ينبنون لهم وما يستطيعون » ويتم القرآن الشياطين الذين تأمروا على البشر ويتسممون لما يجري في السماء وبأماكنهم أن ينقلوا المعارف السرية - كالأشخاص الذين يمتلكونها - الى الناس المختارين في الدنيا . ومن هذه الفكرة يبدو أن الشعراء قد أصبحوا مثل الكهنة السذج . ولكن هذه التهمة التي وردت بالقرآن قد لا تستطيع أن تحطم القدرة الشعرية ( أو السحرية ) تحطيماً كاملاً . ولذا أضاف القرآن تهمة أشد وأقوى عندما ذكر بأن الشعراء يتكلمون بما لا يستطيعون تحقيقه ولذا فان عملهم وشعرهم ليسا منسجمين وان من يتبهم هو في ضلال ولكن ما أراه أهم هو هذه الصلة بين ابليس أو الشيطان والشاعر ، كما أن رأي الشاعر الجاهلي في القدر وبعثه عن الحقيقة والمعرفة يذكرنا بما جرى ، الى حد ما ، بفاوست غوته الأسطوري ، وأخيراً بالثقافة الأفلاطونية ، هذه الثقافة الخاصة التي ولدت في حضن الثقافة الجرمانية . وهناك وجه آخر لنفس العملة ، كما يقال ، أي هذه الظاهرة تقول ان الكاهن أو الشاعر أو الانسان





- بوجه عام - يحصل على المعارف السريّة ويبرزها في أماكن الطقوس ( وأنا أرى عكاظ والمربد والأسواق الأخرى أماكن للطقوس ) ويحرك نفوس المستمعين ومن ثم كل شيء ينتهي عند ذلك . ولذا اسمحو لي بطرح السؤال التالي : لماذا لم تنجب هذه البذرة الفاوستية التي نجدّها في بداية الثقافة العربية محاولة للهاث وراء المعرفة ومحاصيلها ؟ ولماذا لم تتحقق الثقافة الفاوستية في مفهومها الأوربي الحديث ؟ وأعتقد أن الجواب الوحيد الذي أستطيع أن أقدمه هنا هو عدم وجود الجو المناسب في الأطراف الأخرى لحياء المجتمع العربي آنذاك ، لأن هذه الفكرة الفاوستية ظهرت بشكل مبكر تقريبا ، في المرحلة البدائية من تشكل العقل الإنساني . ولكن هذه الظاهرة ساعدت مساعدة واضحة على ظهور الاسلام كمرحلة أرقى وأعلى في سير الثقافة نحو الأمام كما تشكلت هذه الظاهرة في بداية انتشار الاسلام في « جوع » الأعراب للتعلم أكثر وتوسيع آفاقهم وليموضوا كل ما لم يعرفوا في جاهليتهم .

ولنتوقف الآن قليلا عند الفرق الجوهرية بين النظريتين العربية والأوربية تجاه مفهوم صنف الإلهام ، وقد يعبرنا هذا الفرق لأنسانجد أن آلهة ما تقف وراء النظرية الأوربية ، بينما يقف وراء الشاعر الجاهلي الشيطان نفسه ، قبيحا مطرودا ، مستفزا . وفي اعتقادي أن هذا الشيطان هو الذي يسو بهذا الشعر إلى مستوى الإبداع ويجعله شعرا ماديا وتشكيل وتكوين نظرية الشعر الواقعي ولأنه كذلك فالقصيدة عند الشاعر الجاهلي تجد حاجة شديدة في سعيها للوصول إلى كشف مكنونات الطبيعة . والقصيدة تمثل ، كما هو معروف ، شكلا أدبيا مزروجا (١١) من ثلاثة أجزاء مختلفة : الجزء الأول منها ، الذي نسميه النسيب يشير إلى ميزة أساسية عند الشاعر الجاهلي أو إلى ( الموتيف ) ( MOTIV ) الأساسي - الحاجة الجامعة إلى الأسفار والبحث عن المجهول والمفقود . ولذا أرى في هذا الجزء ، عندما يبحث الشاعر الجاهلي عن حبيبته ويسرد ذكرياته معها ويقف مناجيا أطلالها ، أن هناك رمزا أصيلا يسري في عروق الشعر العربي حتى أيامنا هذه . أن « موتيف » الفرار الدائم هو المحرك الحقيقي ليس للشعر الجاهلي نحسب بل وحتى للشعر المعاصر . يصف الشاعر تأبط شراً في القرن السادس صاحباً له كان لاهث الشوق للأسفار غير أبه برحاب القفار ( وفي رأينا هذا رمز المغفرة ) والظلم ( رمز المعرفة ) والخطر ( رمز العقاب ) الذي يدهم المسافر عند كل خطوة . ويمكن تتبع مثل أولئك المسافرين والتائهين بين الشعراء ( أمثال تأبط شراً والشنفرى وامرئ القيس ) من خلال الشعر الجاهلي عامة ، كما يمكن ذلك في القرون الوسطى ولكن بشكل أقل وضوحاً ، باستثناء المقامات . ويبدو أن الحضارة الشمسية تغلبت في هذه الفترة ( القرنين الحادي عشر والثاني عشر ) على الحضارة القمرية . وحتى في أيامنا هذه نشهد ميول الشعراء إلى الأسفار والترحال وذلك على سبيل المثال من خلال أشعار بدر شاكر السياب ، وعبد الوهاب البياتي ، وسعدي يوسف ، والفيتوري ويمكننا تلمس هذه الظاهرة في قصص ألف ليلة وليلة ، وإن كان الباحثون الأوربيون بشكل خاص يلاحظون تأثير الهنود في ذلك الموضوع ، غير أنني اعتبر هذا الرأي غير سليم .

والرجل المسافر يحتاج على الدوام إلى أن يعلم مصيره . والمصير عند الشاعر امرئ القيس يعبر عن فضاء رحب الأشواق والعدو خلف ما يفلت من العقل البشري . ويعبر هذا

الشاعر عن البشر والمستقبل في شعره بما ملين أحدهما يبني بوعى والآخر يهدم بجهله .  
ويمكننا الاستنتاج أن الشعر الجاهلي يتعذب إلى حد ما من أجل كشف مكونات الفضاء  
والطبيعة غير أن بعض المستشرقين يصفونه بالمادية ويتهمون بهجاف الأسلوب وحتى يبدو  
بالنسبة إليهم مملاً ، ناسين أن أي شعر بدائي لا يستطيع أن يتجاوز عصره البدائي . ولكن  
ذاتية هذا الشعر تجذبنا من جديد عندما نجدها قد تطورت في القرنين ٨ - ١٠ إلى الشكل الذي  
اندثر بعد ذلك بسرعة - مع شديد الأسف - وتحول إلى الغفوت والركود (١٢) .

بقي فقط الوهج البلاغي وتلاشي النبض الجمالي . ويبدو أن الشعر الكلاسيكي قد  
وصل إلى نصف العمود الذي يربط الأسفل والأعلى ليأتي الشعر المعاصر ويبدأ صعوده مع  
هذا العمود إلى أعلاه .

إن المصير الذي يهتم به شعراء البادية هو مصير متقلب مستتر ، ولذا ليس من  
الغريب أن ينظروا - ولو نادراً - خارج شخصياتهم الضعيفة المحدودة التأثير ولذا فإن  
هؤلاء الشعراء ، حسب تقاليد الساميين القدماء وحسب تقاليد حضارات وادي الرافدين ،  
يتطلعون إلى الطبيعة والنجوم للحصول على الأجرية التي طرحتها روح متسائلة ومتعجبة  
وعلى سبيل المثال ، الشعر المعاصر يواصل هذه « الخبرة » فإن الشاعر السياب كثيراً ما  
يتطلع إلى النجوم ولكنه يرمز في شعره بشيء مماكس للنجوم وهو الصدف . ويعني هذا  
الربط عذاب الإنسان أمام الحقيقة ، أي بين النور والظلام ، بين التفاؤل والتشاؤم ، بين  
الأسرار والمعرفة . وكان عرب الزمن القديم يؤمنون بأن هبوط النجوم ينبيء بوفاة نبيل  
أو بولادته . ولكن شعراء القرون الوسطى يحاولون اجتياز هذه الهاوية وعدم الانسجام  
بين البشر والفضاء عن طريق إهمال هذه المسألة .

ومن خلال هذا البحث السريع أود أن أبين للقارئ أن هذا الإلهام شبه الفاوستي  
ترك أثراً مهماً ليس في الشعر العربي فحسب، وإنما في الثقافة عموماً بالرغم من أنه لم  
يستطع أن يؤثر على ظروف هذا العصر البدائي والعصور التي تلت ، ولذا كان الإلهام  
لمدة قصيرة محاولة للبحث عن مقاومة الحقيقة وبث الشكوك (١٣) ولكنه تحول بمرور القرون،  
إلى حركة جديدة في الشعر العربي المعاصر (القرن العشرين وبالأخص منذ الخمسينات)  
عندما أصبح الشعر العربي يبني طريقه الجديدة مؤكداً على وجود الإنسان .



## □ الحواشي :

١ - لأن القصيدة بلغت هذه الدرجة من المهارة الشعرية ، وخاصة من جانب العروض بحيث أصبح بعض الباحثين يشكون في أصالتها الباكورة مع أن فيليب حتي ، المؤرخ الشهير ، يضع القصيدة فوق ملاحم هوميروس وعلينا أن نذكر أن هوميروس كان « مفاجأة كبيرة » بعد ذاته في ذلك الزمن .

٢ - في الأدب الجاهلي ، القاهرة ١٩٦٢ ، ص ٧١ .

٣ - مقدمة ابن خلدون ، ج ٤ ، القاهرة ، ص ١٣١٤ .

٤ - انظر دراسة نور الدين صمود المنشورة في اعدادمجلة الفكر التونسية لعام ١٩٧٨ وبالأخص المديين ٥ و ١٠ .

٥ - انظر باللغة الروسية :

S. Y. SHIDFAR, Obraznaya sistema arabskyo Klasicheskoy literaturi, Moskva 1974.

٦ - طه حسين ، المصدر المذكور ص ٧١ .

٧ - ان هذا التغلب واضح في العصر الأموي حيث يحترم الشعراء التقليد الجاهلي احتراماً شاملاً . وانظر الى Papers on Islamic history (950-1750), Oxford 1973

وليه دراسة Cl. Cahen .

٨ - ويقول القرآن : اقرأ باسم ربك الذي خلق ، خلق الإنسان من علق ، اقرأ وربك الأكرم ، الذي علم بالقلم ، علم الإنسان ما لم يعلم .

٩ - العقد الفريد ، بيروت ١٩٦٣ ص ٤٤ .

١٠ - المصدر المذكور ص ٦٥ .

١١ - ويقول ابن خلدون عن الشكل والمضمون ان الأول بمثابة القوالب للمعاني فكما ان الألوان التي يغترف بها الماء من البحر منها آلية الذهب والفضة والصدف والزجاج والخزف والماء واحد في نفسه ، وتختلف الجودة في الألوان الملوقة بالماء باختلاف جنسها لا باختلاف الماء ( مقدمة ، ص ١٣٥٢ ) .

١٢ - نجد أشكال الشك عند المعتزلة والمعتزلي وأبي لؤي الذي يقول :

دع عنك لومسي فإن اللوم الحسراء ودائسي بالتى كانت هي الداء

وقل لمن يدعي في العلم للسلسلة خلقت شيئاً ولمايت عنك أشياء

١٣ - قد اكون مضطراً في هذا المكان الى شرح مولفني من جدوى الشك في سير البشر الى الامام . وابتداء من شكوك مونتسكيه الفرنسي بدات الثقافة الاوربية او الفربية تقدم دنيا وفلسفياً وتكنولوجيا ، الشك هو ما يحررنا في بحثنا عن الذات والعلم .

★ ★ ★

# السفاليّة

## أرجوزة ملاحية فلكية لأحمد بن ماجد

دراسة عن الملاحة العربية على سواحل افريقية الشرقية

وبين جزرها في القرن الخامس عشر

بعث تحليلي للأستاذ إبراهيم خوري\*

عرض وتلخيص : غزوة بدير

كتب كثير من الباحثين العرب والمستشرقين عن الملاح العربي أحمد بن ماجد، ويلاحظ اعتماد عن الحقيقة والموضوعية في كتابات بعض المستشرقين في دراسة أخبار هذا الملاح العربي الكبير . ولقد ترجمت أعمال ابن ماجد إلى لغات عدة مثل الانكليزية والروسية والفرنسية والبرتغالية . ففي عام ١٩٥٧م نشر المستشرق ت. ا. شومفسكي الروسي صورة عن مخطوطة تحتوي على ثلاث قصائد لابن ماجد مترجمة الى الروسية سماها : « ثلاث راهمانجات لأحمد بن ماجد ، مرشد فاسكودوغاما » . وجد شومفسكي صورة لهذه المخطوطة في معهد الاستشراق التابع للمجمع العلمي بالاتحاد السوفيتي . وكذلك قام الأستاذ غبرييل فيران بترجمة كتاب « الفوائد في أصول علم البحر والقواعد » . ولكن يبدو عند قراءة الكتابين أن كثيراً من الأخطاء ظهرت في تحقيقهما . وهنا يجدر بنا نحن العرب المارقين بحقيقة ذلك أن نصح تلك الأخطاء . ولقد كان الأستاذ إبراهيم الخوري أول من قام بتلك الخطوة الجريئة ليصلح للأستاذ شومفسكي وغيره من المستشرقين ما أخطؤوا فيه . فقد ترجم أرجوزة السفالية الى اللغة الانكليزية وشرحها ، وأظهر من خلال الترجمة بعض ما أدخله بعض المستشرقين حول ابن ماجد من زيف .

\* Centro de Estudos de Cartografia Antiqua. As-Sufaliyya « The Poem of Sofala », By Ahmad Ibn Magid Translated and Explained. By Ibrahim Khoury.

تناقش دراسة الأستاذ الغوري أموراً ثلاثة أساسية .

١ - بيان الأبيات المدسوسة في أرجوزة ابن ماجد ، وتحديد ذلك ، ومن ثم رفض النتائج التي ترتبت على هذا المنحل .

٢ - تعريفاً بعلوم الملاحة العربية قبل ابن ماجد وفي عصره .

٣ - بيان قدرة العرب الملاحية على الاعتماد بالنجوم وتصنيفهم للكواكب التي يهتدون بها في رحلاتهم .

هذه الدراسة هي الأولى من نوعها وتتناول في الترجمة تحليل إحدى أراجيز الملاح العربي أحمد ، بن ماجد مع الإشارة إلى أن بعض المستشرقين قد قاموا بمثل هذه الترجمة ، لكنهم ارتكبوا أخطاء عديدة منها أخطاء النسخ وأبيات مضافة إليها . تحتوي هذه الدراسة أذً على تقييم نص السفالية .

يلح المؤلف في القسم الأول على ناهية جهورية توصل إليها في تحقيقه هي : زيادة عدد الأبيات الواردة في المخطوطة عما نظمه ابن ماجد . فالعدد المحصى في نسخة ليننغراد ٨٠٧ بيت ، ولم يترجم شمولسكي إلا ٨٠٥ بيت . وأما عدد الأبيات الحقيقي فهو ٧٠١ بيت فقط مثلما جاء حرفياً في الورقة ٩٦ من المخطوط :

هي (١) سبع مائة ، بيت يزيد عنها عن أحمد السعدي أحفظها

والفرق بين الأبيات الحقيقية والمقومة ١٠٦ بيت . ومنهج المحقق يكمن في أنه :

أ - لا يجوز ، ولا يمكن أن تحدث السفالية عن أحداث وقعت بعد كتابتها . فكما يظهر كتبت الأرجوزة قبل عام ٨٩٥ هـ / ١٤٨٩ م ، لكل ما جاء فيها عن البرتغاليين مقم ، لأنهم وصلوا إلى المحيط الهندي عام ٩٠٣ هـ فكيف يكتب عنهم ؟ وما يدعم قولنا أنزوام ابن ماجد في آخر حياته في صعدة أو مكنة ، مسكنه وكذلك ما ذكر في الأبيات المدسوسة من أن البرتغاليين وصلوا إلى جزيرة وازة عام ٩٠١ هـ / ١٤٩٥ م . إذاً لكل الأبيات التي تتكلم على البرتغاليين مدسوسة وبهذا تبلغ ٦٩ بيتاً من أصل ١٠٦ بيت مقم .

ب - كما يستنتج النحل من التكرار الخاطيء ، في وصف فروع النيل ، أو من تكرار نجوم هداية في غير موضعها بعد أن سبق الحديث عنها . وتظهر بعض المقاطع المقومة مثلاً : الفرنج ، دلالات الأرض ، نجوم الملاحة وغيرها . ويختلف هذا الأسلوب عن أسلوب ابن ماجد .

١ - هكذا ورد البيت ولتقويم وزنه نرى أن الأصل .

سبعمائة بيت يزيد عنها عن أحمد السعدي أحفظها

بدون الضمير المنفصل وبالوقوف على مائة .



أما القسم الثاني من الكتاب فقد كرس لترجمة السفالية وتحليلها . فصل المعلق  
الآبيات المدسوسة عن النص ، وترجمها في ملحق في تسع صفحات . وقام بترجمة آبيات  
السفالية الأصلية حرفياً إلى الانكليزية ، وقسمها إلى فقرات وجمعها في فصول وهي :

- ١ - الخطوط البحرية عبر بحر العرب والتقاؤها في السيف الطويل .
- ٢ - الملاحة من السيف الطويل إلى السواحل
- ٣ - الملاحة أزاء ساحل الزنج والأخوار .
- ٤ - الملاحة الساحلية والملاحة في الباحة مقابل سفالة .
- ٥ - الملاحة بين سواحل افريقية الشرقية وبين جزيرة القمر والجزر الأخرى . ثم خاتمة .

ويشبه هذا التقسيم إلى حد كبير ما قام به ابن ماجد في أرجوزة : « حاوية الاختصار  
في أصول علم البحار » التي نشرها الأستاذ خوري أيضاً ، وترجمها إلى الفرنسية عام  
١٩٧١ م . ويمبر هذا التقسيم عن سمة اطلاع ابن ماجد .

وأخر أقسام الكتاب هو : الهداية بالنجوم في البحر . وهذا العلم قديم جداً عند  
العرب . ويمرض ابن ماجد هنا ذروة تطور الهداية ، ويصنف نجومها إلى فئات عديدة :

- ١ - نجوم القياس
- ب - نجوم الاخوان
- ج - نجوم درجات العرض
- د - نجوم الأبدال أو التحقق أو الارتكاز

وكرس المؤلف آخر صفحة من الكتاب ثبثاً بمراجع التحقيق منها ما هو أجنبي  
( فرنسي ، انكليزي ) وما هو عربي .

لقد حاول الأستاذ ابراهيم خوري إزالة كثير من الأوهام مما قيل عن ابن ماجد وهذا  
ما يجدر بنا نحن العرب أن نقوم بمسئله في كل الكتب التي يترجمها المستشرقون .



# نخبة سنية عن اللغة العربية

٣

خير الدين شمسى باشا

٢٩ - العود أحمد :

اللسان (عود) المود : ثاني البدء . قال :

بدأتم فأحسنتم فأثنتم جاهدا فان عدتم أثنتم والعود أحمد

قال الجوهري : وعاد اليه يعود عودة وعوداً : رجع . وفي المثل : «والعود أحمد»  
وأشدد لملك بن نويرة :

جزينا بني شيبان أمس بقرضهم وجئنا بمثل البدء والعود أحمد

قال ابن بري : صواب انشاده « وعدنا بمثل البدء » قال : وكذلك هو في

شعره ، ألا ترى الى قوله في آخر البيت « والعود أحمد » وقد عادله بعدما

كان أعرض عنه . وعاد اليه وعليه عوداً وعياداً .

رواه :

ق - ٤٨٥ : ذكره أبو عبيد في ( باب العادة من الجود والخير يموّدها الرجل

الناس ) .

ب - وعلق عليه البكري فقال : قال أبو علي : أخبرنا الحسن بن البراء قال :

حدثني أبي قال : قال عبد الملك بن مروان يوماً لحاجبه

« هات بدرة » فجاء بها فوضعها بين يديه وقال لمن

حضره من وجوه العرب «أيكم أنشدني صدر هذا البيت ( والمود أحمد ) فله هذه البدرة» فلم يكن فيهم من يعرفه . فقال لحاجبه : أخرج فانظر من في الباب من العرب وقل لهم من ينشد صدر هذا البيت ( والمود أحمد ) فله جائزة » ففعل الحاجب . فقام شاب من العرب فقال : أنا . قال الحاجب : « فأنشدني » قال : « لا ، إلا أن أشافه أمير المؤمنين » فدخل الحاجب فأخبره . فقال عبد الملك : « هذا رجل قد طال مقامه بالباب وله حاجة . والله لئن دخل علمي ولم يتشدني لأعاقبه ، أدخله » فلما دخل وسلم ، قال عبد الملك : « أنشدنا صدر بيتنا » فقال : « يا أمير المؤمنين ، حاجتي » قال : « وما هي ؟ » قال : بنو عم لي باعوا ضيعتهم بالسواد ، فأدخلوا ضيعتي في ضيعتهم » قال له عبد الملك : « فان أمير المؤمنين قد رد عليك ضيعتك فأنشدنا صدر بيتنا » .

قال : « نعم يا أمير المؤمنين ، قالت تميم انه بيتها قال أوس بن حجر : جزيئا بني شيبان صاعاً بصاعهم وعدنا بمثل البدء والمود أحمد » قال : « أخطأت » قال : « يا أمير المؤمنين أبلغني ريتي » قال : « قد فعلت » قال : قالت اليمى : انه بيتها . قال امرؤ القيس : فان كنت قد ساءت منك خليقة فمودي كما نهواك فالمود أحمد قال : « أخطأت » قال : « يا أمير المؤمنين ، قالت ربيعة انه بيتها ، قال المرقش :

واحسنَ فيما كان بيني وبينه وان عاد بالاحسان فالمود أحمد قال : « أصبت ، وانك لطريف ، فمن أنت ؟ » قال : « أنا زيد بن عمرو » قال : « ممن ؟ » قال : « من حي جانب عجرية قيس وعننة تميم وكشكشة ربيعة ، وصأصة اليمى ، وتأنيث كنانة ، أنا امرؤ من عذرة » فأمر له بالبدرة . قلت : البيت الذي أنشده لأوس بن حجر انما هو لمالك بن نويرة . وقد قال عمارة بن عقيل بن بلال بن جرير فاحسن :

بني دارم ان يفن عمري فقد مضى شبابي لكم مني ثناء مخلد  
بدأتم فاحسنتم فأنثيت جاهدا وان عدتم أحسنتم فالمود أحمد

ع - ١١٨٨ / ٢ : وهو في أعجاز بيت لا أعرف أيها أسبق • فمنها قول الشاعر :

فان كان مني ما كرهت فأنني  
و قول الآخر :

جزينا بني شيبان قديماً بفعلهم  
و قول الآخر :

وأحسن عمرو بالذي كان بيننا  
ثم قال ابن المعتز :

خليلي قد طاب الشراب المبرد وقد عدت بعد النسك والعود أحمد

م - ٢٥٤٣ : يجوز أن يكون ( أحمد ) أفعل من العائد ، يعني إذا ابتدأ العرف جلب الحمد الى نفسه فاذا عاد كان أحمد له ، أي أكسب للحمد له • ويجوز أن يكون أفعل من المفعول ، يعني أن الابتداء محمود والعود أحق بأن يحمد منه •

وأول من قال ذلك خدّاش بن حابس التميمي وكان خطب فتاة من بني ذهل ثم من بني سدوس يقال لها الرّباب ، وهام بها زماناً ثم أقبل يخطبها ، وكان أبواها يتمنّان لجمالها وميسرتها ، فردا خدّاشاً ، فأضرب عنها زماناً • ثم أقبل ذات ليلة راكباً فأنتهى الى محلّتهم وهو يتغنى ويقول :

الا ليت شعري يا ربّاب متى أرى  
فقد طالما عنيتني ورددتني  
لحي الله من تسمو الى المال نفسه  
فيُنكح ذا مال دميماً ملوّماً  
لنا منك نجحاً أو شفاء فاشتفي  
وانت صَفِيّتي دون من كنت أصطفي  
إذا كان ذا فضل به ليس يكتفي  
ويترك حراً مثله ليس يصطفي

فعرفت الرّباب منلقه وجعلت تتسمع اليه وحفظت الشعر وأرسلت الى الركب الذين فيهم خدّاش : أن انزلوا بنا الليلة فنزلوا • وبعثت الى خدّاش أن قد عرفت حاجتك فاغد على أبي خاطباً ، ورجعت الى أمها فقالت : يا أمّه هل أنكحُ الا من أهوى؟ والتحف الا من أَرْضَى ؟ قالت : لا ، فما ذاك ؟ قالت :

فأنكحيني خدasha . قالت : وما يدعوك الى ذلك مع قلة ماله ؟ قالت : اذا  
جمع المال السيئ' الفعمال فقبحا للمال فأخبرت الأم أباهما بذلك فقال : ألم  
نكن صرفناه عنا فما بدا له ؟

فلما أصبحوا غدا عليهم خدasha فسلم وقال : « العود أحمد والمرء يرشد  
والورد يحمد » فأرسلها مثلاً .

ويقال : أول من قال ذلك وأخذ الناس منه مالك بن نويرة حين قال :  
جزينا بني شيبان أمس بقرضهم وعدنا بمثل البدء والعود أحمد  
فقال الناس : « العود أحمد » .

١ - ونظمه الأحدث فقال :

لمادة المعروف عد يا أحمد فالعود لا شك اليه أحمد  
ز - ١٤٤٣ / ١ : « العود أحمد » لأنك لا تعود الى شيء في الغالب الا بعد خبرته .  
قال الفرزدق :

من الصم تكفي مرة من لعابه وما عاد الا كان في العود أحمدا  
وقال الأخطل :

فقلت لساقينا عليك فعد بنا الى مثلها بالأمس فالعود أحمد  
وقال مرقش :

وأحسن سعد في الذي كان بيننا وقال رؤبة :

وقد كفى من بدئه ما قد بدا وان ثنى فالعود كان أحمدا  
وقال آخر :

فلم تجر الا جئت في الخير سابقاً ولا عدت الا أنت في العود أحمد  
وقال آخر :

جزينا بني شيبان . . . البيت .



### ٣٠ - فلما استد ساعده رمانى :

اللسان (سدد) سد السهم يسدد بكسر السين : اذا استقام وسدده  
تسديداً • واستد الشيء : اذا استقام • وقال :

أعلمه الرماية كل يوم فلما استد ساعده رمانى  
قال الأصمى : اشتد بالشين المعجمة ليس بشيء •

قال ابن بري : هذا البيت ينسب الى معن بن أوس ، قاله في ابن أخت له وقال  
ابن دريد : هو لمالك بن فهم الأزدي وكان اسم ابنه سليمة رماه بسهم فقتله  
فقال البيت •

وقال ابن بري : ورأيت في شعر عقيل بن علفثة بقوله في ابنه عميس حين  
رماه بسهم ، وبعده :

فلا ظفرت يمينك حين ترمي وشلت منك حامله البنان  
وفي الحديث : «كانت له قوس تسمى السداد» سميت به تفاؤلاً باصابة مارمى  
عنها •

وفي الأساس : أسد واستد ساعده وسدد على الرمي : استقام [ وذكر  
البيت ] وسدد السهم نحوه • وسدد السهم بنفسه •  
رواه :

ق - ٩٦٥ : [ ذكره أبو عبيد في ( باب الخطأ في كفران النعمة وسوء الجزاء  
للمنعم • وقال ] : ومن هذا المعنى مثلهم المنتشر في العالم :

أعلمه الرماية كل يوم فلما استد ساعده رمانى  
ب - [ رواه البكري هكذا ] :

أعلمه الرواية كل حين فلما اشتد ساعده رمانى  
[ وعلق عليه فقال ] : هذا البيت لمالك بن فهم الدوسي ثم الأزدي وكان ابنه  
سليمة بن مالك رماه بسيفه فقتله ، فقال أبوه مالك هذا البيت لما رماه • قال

أبو بكر : يروى : استد ساعده واشتد بالسين مهملة وبالشين معجمة .  
قال : وكان مالك بن فهم بن غنم بن دوس الأزدي هذا قد تنحى في قومه بمين  
هجر ، وتحالفوا هناك واجتمعت اليهم قبائل من العرب فنزلوا الحيرة فوثب  
سليمة بن مالك بن فهم على أبيه فرماه فقتله فقال أبوه :

أعلمه الرماية كل يوم فلما اشتد ساعده رمانى  
فتفرق بنو مالك وكانوا عشرة ولحقوا بعمان . ومالك جذيمة ابنه  
منهم وهو الأبرش عشرين ومئة سنة وذلك في أيام ملوك الطوائف [ انظر  
خبر جذيمة ] .

م - ٣٤١١ : « لما استد ساعده رمانى » يضرب لمن يسيء اليك وقد أحسنت اليه .  
قال الشاعر :

فيا عجباً لمن ربّيت طفلاً القُثم بأطراف البنان  
أعلمه الرماية كل يوم فلما استد ساعده رمانى  
وكم علمته نظم القصوافي فلما قال قافية هجاني  
أعلمه الفتوة كل وقت فلما طرّ شاربه جفاني  
[ وفي حاشية محقق « كتاب الأمثال » لأبي عبيد القاسم بن سلام بيتان قال  
عنهما : والأخيران في حاشية الأصل . وهما ] :

رمى عيني بسهم أشقذي حديد شفرتاه لهذمان  
فلا ظفرت يمينك حين ترمي وشلت منك حاملة البنان  
[ وقد ضمن من بن أوس البيت في أبيات له يقول منها :

فلولا أن أمّ أبيه أمّي وأن من هجاء فقد هجاني  
وأن أبي أبوه لذاق مني مرارة مبردي ولكن شاني  
إذا لأصابه مني هجاء يمرّ به الروي على لساني  
أعلمه الرماية كل يوم فلما اشتد ساعده رمانى

أ - ونظمه الأحدب فقال :

ولا تكن كابنسي لما استدا ساعده ذاك رمانى عمدا

٣١ - في وجه المال تعرف إمْرَتَه :

اللسان ( أمر ) العرب تقول : « أمير بنو فلان » أي كثروا • وقال لبديد :

ان يغبطوا هبطوا وان أمروا يوماً يصيرون للهلك والنكد

ورجل أمير : مبارك يُقبل عليه المال • وتقول العرب : « في وجه المال تعرف إمْرَتَه » أي زيادته ونماءه ونفقتة • والأمْرة : الزيادة والنماء والبركة •

[ وفي الأساس ] : ألقى الله في مالك الأمْرة وهي البركة والزيادة وتقول : « ان ماله لأمير » وعهدي به وهوزير » [ أي مُقِلّ ] وفي مثل : « من قلّ ذلّ ومن أمير فلّ » [ أي غلب وهزم ] • رواه :

ق - ٥٩٢ : [ ذكره أبو عبيد في ( باب اكتساب المال والحث عليه ) وقال ] :  
يعني كثرته وزيادته وينقصه •

ب - [ وعلق عليه البكري فقال ] : قال يعقوب : « في وجه مالك تعرف إمْرَتَه »  
- بكسر الهمزة وتشديد الميم - وأمْرَتَه بفتح الهمزة وتخفيف الميم - أي نماءه وكثرته •

ع - ١٣٢٠ : « في وجه المال تُعرف إمْرَتَه » قال الأصممي :

انك تعرف في وجهه خيره وخيراً ان كان عنده • وهو من قولهم : أمير الشيء اذا كثر وهو أمير على مثال حنّدرأي كثير •

والمال ههنا الماشية • وهو كقولهم : « كم ظاهر دل على باطن » •

م - ٢٧٢٩ : « في وجه المال تعرف إمْرَتَه » أي نماءه وخيره يقال : أمّرت أموال فلان تأمر أمراً اذا نمت وكثرت وكثر خيرها يضرب لمن يُستدل بحسن ظاهره على حسن باطنه •

قلت : وقد أورد الجوهري « إمرته » بسكون الميم وكذلك هو في الديوان .  
 وأورد الأزهري : « إمرته » بتشديد الميم . وكذلك أبو زيد وغيرهما .  
 قال الأزهري : وبعضهم يقول : « امرأته » من أمير المال أمرا .  
 ١ - ونظمه الأحذب فقال :

أمرته في وجه مال تعرف عمرو الذي به فؤادي يكلف  
 ز - ٦٢٤ « في وجه مالك تعرف إمرته » و يروى :

« في وجه المال ترى إمرته » أي بركتها ونمائه . من أمير إذا كثر . ووجه  
 المال أول ما تراه .  
 يضرب في معرفة صلاح الأمر عنداقباله .

٣٢ - كل امرئ في بيته صبي :

اللسان ( صبا ) الصبي : من لدن يولدا الى أن يعظم .  
 والصبي : الغلام والجمع أصبية وصبوة وصبية وصبيان وصبيان .  
 والجارية صببة والجمع صبايا وصبي صبا :  
 فعل فعل الصبيان .  
 رواه :

ق - ٤٥٤ [ ذكره أبو عبيد عن الأصمعي في ( باب حسن عشرة الرجل أهله  
 وحامته ) ] .

قال أبو عبيد : يعني في حسن الخلق والمفاكهة واللهو ونحوه ، وقد جاءنا مثله  
 أو نحوه عن عمر بن الخطاب وزيد بن ثابت رحمهما الله .

فأما حديث عمر فانه قال : « ينبغي للرجل أن يكون في أهله كالصبي فاذا  
 التمس ما عنده وجد رجلا » .

وأما حديث زيد بن ثابت فانه كان من أفكه الناس في أهله ، وأزمتهم اذا  
 جلس مع القوم . [ الزماتة : الوقار . ورجل زميت : وقور ] . وفي حديث  
 مرفوع : « خياركم خياركم لأهله » .

ع - ١٤١٧ : يضرب مثلاً لحسن عشرة الرجل لأهله [ وذكر الحديث ] • وقال بعض الحكماء : « لا ترجع المعروف عند من لا يسطوع إلى أقاربه » واللئيم من يحتاج أهله إلى غيره •

م - ٣٠٠٦ : أي يطرح الحشمة ويستعمل الفكاهة • يضرب في حسن المعاشرة [ وذكر خبر زيد بن ثابت وقول عمر بن الخطاب (رض) ] • أ - ونظمه الأحمد فقال :

في البيت لِنْ للأهل يا عليّ كل امرئٍ في بيته صبيّ

ز - ٢/٧٧٢ : « كل فتى في بيته صبي » •

يضرب في اطراح الرجل حشمة في وطنه [ وذكر قول عمر (رض) ]

[ في ( مختصر صحيح مسلم للحافظ المنذري - طبع الكويت ص ٢٠٠/٢ ) الحديث ، ١٦٦٠ - عن عائشة (رض) أنها كانت تلعب بالبنات ] وهي التماثيل التي تلعب بها الصبيات [ عند رسول الله ﷺ قالت : وكانت تأتيني صواحيبي فكن ينقممن من رسول الله ﷺ [ أي يتغيبن في البيت حياء منه ] • قالت : فكان رسول الله ﷺ يسر بهن الي • [ أي يرسلهن الي ] •

### ٣٣ - كل فتاة بأبيها معجبة :

اللسان ( عجب ) أعجبه الأمر : سره ، وأعجب به كذلك •

والمُعجب : الزهو • ورجل مُعجب "مزهو" بما يكون منه حسناً أو قبيحاً • رواه :

ق - ٤٠٢ [ ذكره أبو عبيد في ( سبأ عجب الرجل برهطه وعثرته ) وقال ] : وهذا المثل يرويه بعضهم للأغلب المجلي في شعر له • وقال بعضهم : هذا المثل لامرأة من بني سعد يقال لها المعجاء بنت علقمة • ويقال انه لكاهنة منهم تنافر اليها نسوان كل واحدة تذكر مجد أبيها وتفخر به فقالت الكاهنة كل « فتاة بأبيها معجبة » •

ب - وعلق عليه البكري فقال : المشهور فيه أنه للأغلب المجلي • وقبله : فانصرفت وهي حسان "مفضية" ورفعت من صوتها : هيّا أبه • كل فتاة بأبيها معجبه



ف - ٣٨٤ : أول من قال ذلك العجماء بنت علقمة السعدية ، وكانت خرجت  
وثلاث نسوة من بني سعد في ليلة طليقة ليتحدثن فأتين روضة ، فلما اطمأن  
بهن المجلس أخذن في الحديث فقلن : أي النساء أفضل ؟

قالت احداهن : « خير النساء الخريفة الودود الولود » . قالت الأخرى :  
« بل خير النساء ذات الفنى وطيب النشأ [ أي حسن السمعة ] وحسن الحبا »  
[ أي الدنو والاتصال ] قالت الأخرى : « خير النساء الشموع الجموع [ فتاة  
شموع : مزاحة طروب ] الحصان القنوع » قالت الأخرى : « بل خيرهن  
الجامعة لأهلها المانعة الرافعة الواضعة » .  
قلن : « فأي الرجال خير ؟ » قالت احداهن : « الحظي الرضي القنوع غير  
الحظال ولا التبال » [ أي الفيور الحقود ] قالت الأخرى :

« بل خير الرجال الوطني السني الذي يكرم الحرة ولا يجمع الفثرة » .  
قالت الأخرى : « بل خير الرجال الفني المقيم الراضي لا يلوم » قالت  
الأخرى : « وأبيكن ان في أبي لنفتكن » قالت العجماء : « كل فتاة  
بأبيها مجيبة » .

ع - ١٤١٣ : قيل هو للأغلب المعجلي في بعض شعره . وذلك غلط ، وانما هو  
للعجماء بنت علقمة السعدية اجتمعت مع ثلاث نسوة [ وذكر القصة  
كما وردت في الفاخر ، وزاد بعد ذكر المثل ] : فذهبت مثلاً . فقلن : « فأخبرينا  
عن أبيك » قالت « كان يكرم الجار ويمظم الخطار [ خطر الرجل قدره  
ومنزلته ] ويحمل الكبار ويأنف من الصغار » فقالت الأخرى : « أبي والله  
عظيم الخطر منيع الوزر عزيز النفس » فقالت الأخرى : « أبي والله  
صدوق اللسان حديد الجنان رذوم الجفان شديد الطمان » فقالت الأخرى :  
« أبي والله كريم الفعال كثير النوال قليل السؤال منيف المعالي » فتنافرن  
الى كاهنة في الحي فقالت : « كل ماردة بأبيها ماجدة ، ولنفسها حامدة ،  
ولكن اسمعن : خير النساء المبقية على أهلها ، المانعة المعطية . وخير  
الرجال : الجواد البطل الكثير النفل » ولم تنفّر واحدة منهن .

م - ٣٠٠٧ : يضرب في عجب الرجل برهظه وعشيرته . [ وذكر القصة على  
اختلاف ببعض الألفاظ ، وقال [ ثم تنافرن الى كاهنة معهن في الحي فقلن

لها : « اسمعي ما قلنا واحكمي بيننا واعدلي » ثم أعدن عليها قولهن . فقالت  
 لهن : كل واحدة منكن مساردة على الاحسان جاهدة ، لصواحباتها حاسدة ،  
 ولكن اسمعن قولتي : « خير النساء المبقية على بعلها ، الصابرة على الضراء ،  
 مخافة أن ترجع الى أهلها مطلقة ، فهي تؤثر حظ زوجها على حظ نفسها ،  
 فتلك الكريمة الكاملة . »

وخير الرجال الجواد البطل ، القليل الفشل ، اذا سأل الرجل ألفاه قليل  
 العليل كثير النفل » ثم قالت : « كل واحدة منكن بأبيها مجبة » .  
 أ - ونظمه الأحدث فقال :

نفسى بوصلى لك أمست طيبة كل فتاة بأبيها مجبه  
 ز - ٢/٧٧٣ : خرجت المجفاء بنت علقمة السعدي مع أتراب لها الى متحدث  
 لهن ليلا ، فذكرت كل واحدة أباها وافتخرت به فقالت المجفاء ذلك ثم ذكرت  
 أباها بخير . وكان علقمة جباناً بخيلاً .  
 يضرب في اعجاب الرجل برهطه وان كانوا غير أهل لذلك .  
 قال :

جارية من قيس بن ثعلبة كريمة أخوالها والمصبة  
 [ في اللسان : « ثعلب » قال الأغلب المجلي :

جارية من قيس بن ثعلبة كريمة أنسابها والمصبة  
 كأنها خلة سيف مذهبه أموى لها شيخ عظيم الرقبه  
 خاطي البضييع عروة كالخشيبه فضربت بالود فوق الأرنبه  
 وصرخت منه وقالت يا أبه كل فتاة بأبيها مجبه

٣٤ - لا تعدمُ الحسناء ذاماً :

اللسان : ( ذام ، ذم ، ذيم ) ذام الرجل يذامه ذاماً : حقّره وذمه وعابه . وفي  
 التنزيل العزيز [ أخرج منها مذبذباً ] ( سورة الأعراف ١٨ )  
 وقال أوس بن حجر :

فان كنت لا تدعو الى غير نافع فذرني وأكرم من بدا لك واذاًم

والذم : نقيض المدح • ذمه يذمه ذماً ومذمة فهو مذموم • وأذمه : وجده  
ذميماً مذموماً • ذامه يذيمه ذيماً وذاماً : عابه •

قال عَوْفُ القَوَافِي :

يُردُّ الكُتَيْبَةُ مَفْنُولَةً      بِهَا أَفْنُهَا وَبِهَا ذَامُهَا

وفي الحديث : « عادت محاسنه ذاماً » وفي المثل :

« لا تعدم الحسناء ذاماً » •

[ وفي سجعات الزمخشري في ( الأساس ) : لا يزال مديماً ، من لا يزال مضيماً ،

ومن احتمل الضيم استحق الذيم ] •

رواه :

ق - ٦٣ : [ ذكره أبو عبيد في ( باب الرجل المعروف بالأصابة والصدق :

تكون منه الزلة والسقطة ] رواه عن الأصمعي وقال :

والذام : العيب ، وفيه لفتان ذام وذيم •

ب - [ وعلق عليه البكري فذكر ما سيرد في الفاخر - بعد هذا التعليق - وذكر

هذين البيتين ] :

حسدوا الفتى اذ لم ينالوا سقيته      فالناس أعداء له وخصوم  
كفرائر الحسناء قلن لوجهها      حسداً وبغياً انه لديميم

[ وفسر البكري معنى الذام بما نقلناه فيما سبق عن اللسان وقال ] :

وقال حسان :

وأقاموا حتى أبيدوا بجمع      في مقام وكلهم مذؤوم

وأنشد أبو عبيدة :

تبعتك اذ عيني عليها غشاوة      فلما انجلت قطعت نفسي أذيماً

قال : وذامت أشد مبالغة من ذمت •

ق - ٢٦٦ : « لن تعدم الحسناء ذاماً » أول من قال ذلك : حُبَيِّ بنت مالك

ابن عمرو العدوانية ، وكانت جميلة ، فسمع بجمالها مالك بن غسان

فغلبها وحكم أباه في مهرها • فلما حملها قالت أمها لنسوتها : ان لنا عند

الملامسة رشعة لها هنة • فاذا أردتن ادخالها على زوجها فمسحن أعطافها

بما في أصدافها • فلما أردن ذلك بها أعجلهن زوجها عن تطييبها فوجد منها رويعة ، فلما أصبح قال له أصحابه : كيف رأيت طروقتك؟ قال: لم أرَ كالليلة لولا رويعة أنكرتها • فقالت هي من خلف الستر : « لن تعدم الحسنة ذاماً » فأرسلتها مثلاً •

ع - ١٩٠١ : « لا تعدم الحسنة ذاماً » معناه : لا يخلو أحد من شيء يعاب به • وقلت :

عز الكمال فما يحظى به أحد فكل خلق - وان لم يدر - ذو عاب ويمكن أن يكون معناه : لا يسلم أحد من أن يعاب وان لم يكن ذا عيب قال الشاعر [ هو أبو الأسود الدؤلي ] :

كضرائر الحسنة قلن لوجهها حسداً وبغياً انه لدميم ويروى بيت الأعشى :

وقد قالت قتيلة اذ رأتنى وقد لا تعدم الحسنة ذاماً وقلت :

وفي كل شيء حين تخبر أمره معايب ، حتى البدر أكلف أسفع وقال آخر :

ان الرجال معادن ولقلبي تلقى المهذب لا يفارق ذاماً

م - ٣٤٩٨ : « لا تعدم الحسنة ذاماً » • [ فسر الميداني معنى الذام ، وذكر قصته كما حكاه الفخر ، على اختلاف ببعض الألفاظ ] •

١ - ونظمه الأحمد فقال :

لا تعدم الحسنة ذاماً أبداً فلا عجيب أن تزدحم أحداً

ز - ٢ / ٨٨٣ : « لا تعدم الحسنة ذاماً » ويروى « ذاماً » • [ ذكر الزمخشري قصته مختصرة عن الفخر وقال ] يضرب في عينة تهذيب الأشياء وخلوها عن المعاب [ وذكر بيت الأعشى ] •

البقية في العدد القادم

\* الرموز ومراجع النصوص تجدها في العدد (١٧) من مجلة التراث العربي ص (٢٣٥) •

٤٧٢٦٢ شماره ثبت

٢٤٠

تاریخ ١٣٨٠ / ١٢ / ٢٨

# ديك الجن كمحيي

عبد السلام بن رغبان

١٦١-٢٣٥هـ

## قراءة جديدة في شعره

عبد الإله بن هان

لنصعب من الكلام في موضوع تعاورته الأقلام وكثرت حوله الدراسات ومصادره واحدة وأخباره متعددة مع شح وقلة وغموض واضطراب ، فاسمحوا لي أن أتجاوز حدود البحث التقليدي المنسق إلى الاسترسال مع الخواطر والأخذ بأطراف الأحاديث ، وأرجو أن يكون لكلامي شيء من حسن الوقع في موضوع كتبه غيري من الباحثين على نحو آخر مغاير .

في حمص يحبون ديك الجن ، وبعضهم يفخر به ولا فخر ، ويمتاز ولا اعتزاز . ولعله من المغير لنا ولديك الجن أن نراه من بعيد .. أن نتوهمه .. نجما لامعا لا نعرف عن حقيقته شيئا ، أو نعرفه مقصفا خالدا على ضفاف الميماس يفيض متعة ونشوة وحبورا على توالي الأيام والأحقاب ، ان التمتع بالجميل وتملي الحسن والجمال في الكائن يتم لنا من غير تشريح ، وماذا يبقى من الحسنة ان أعسل الجراحون مشارطهم في كل بقعة منها ؟ فليبق ديك الجن ديوان شعر ولكن من غير دراسة ، وشاعرا ولكن من غير تحليل ، وأسطورة زاهية من غير تاريخ .. واليكم أفكارا وخواطرا بحثا ومراجع في صميم ديك الجن وصميم شعره .. أوجتها أشعاره قبل أن توحى بها أقلام دارسيه .

لعل نمر حمص القديمة وخواها من الأدب والأدباء جعل الأنظار تتجه دائما في كل مناسبة أو دراسة إلى ديك الجن الذي يعد أهم شاعر نبغ في هذه المدينة في تلك العصور ، كانت حمص لا شأن لها أيام الدولة العباسية (١) وتكاد لا تذكر ، باستثناء ذكرها في عدد من الثورات ، ويبدو أن تحول مراكز التجارة والثروة جعل منها ومن غيرها من مدن بلاد



الشام آنئذ مدنا ثانوية ، لذلك كان الشعراء النوابيع والرجال الطامحون ينادونها الى المدن المزدهرة في العراق .

ديك الجن عبدالسلام بن رغبان ، كتبت عنه دراسات ومحاضرات وخاصة على أقلام أدباء حمص كتب عنه الأستاذ عبدالمعطي صافي والأستاذ عبدالمعطي الملوحي والمرحوم محي الدين الدرويش ، والأستاذ مظهر العجبي وضع كتاباً كبيراً عنه ولما ينشر بعد ، وكتب غيرهم ممن ستطالع أسماءهم في الملحق بهذه الدراسة ، وآخر من كتب عن ديك الجن - فيما أعلم - الأستاذ أحمد الجندبي ، كتب عنه دراسة في كتابه شعراء من بلاد الشام .

وكل ما كتب عنه حتى الآن مكرر ، لأن شعره الذي بين أيدينا قليل محدود ، والمصدر الأساسي للحديث عنه كتاب الأغاني . وقد وردت نصوص تدل على أن شعره كان مجموعاً حتى القرن السادس : ذكر الياقبي في مرآة الجنان أن لابن الأثير صاحب المثل السائر مجموعاً فيه شعر أبي تمام والبحري وديك الجن والمتنبي في مجلد واحد كبير (٢) ، وتدلل كتب الاختيارات التي وصلتنا ككتاب الأنوار في محاسن الأشعار (٣) وكتاب نهاية الأرب أن ديوانه كان بين أيديهم ، كما تدل على ذلك كتب النقد وخاصة تلك التي أكثرت الاستشهاد بشعره لمقارنته بشعر غيره كالمنصف لابن وكيع (٤) . ومع ذلك فإن شعره لم يعثر عليه كاملاً حتى الآن ، وكل كتاب من كتب الأدب التراثية يصدر حديثاً قد يقدم لنا أبياتاً لديك الجن كانت غير معروفة ، وكل هذا يدل على أن ديوانه كان موجوداً وعلى أن الأدباء والنقاد قد اهتموا بشعره على نحو ما منذ القديم .

لقد قالوا ما قالوه في لقبه (ديك الجن) ، لماذا لقب بهذا اللقب ؟ أوردوا قصصاً لن تجد فيها مقنعاً ولا لها دليلاً ، قالوا : إن «ديك الجن» اسم دويبة في البساتين . وقد قلبت كتب الحيوان قديمها وحديثها وسألت أهل البساتين في حمص إن كان في أرائهم اللغوي اسم هذه الدويبة فلم أحظ بباطل . وقد أشرت إلى أن كتب التراث الصادرة حديثاً لا تنفي تقدم جديداً فيما يتعلق بديك الجن وبغيره . وهكذا كان عندما ظهر كتاب «سرور النفس بمدارك الحواس الخمس» (٥) - الأصل للتيغاشي والمختصر لابن منظور - فقد ذكر ديك الجن وقال إنه لقب بذلك لأنه دعي إلى واليمة قدم فيها ديك ، فرثى الشاعر هذا الديك فلقب بذلك ، ولكن القصة - وما ذكرها - أن أفادت سبب تلقببه بالديك إلا أنها لا تقدم تسويفاً ولا دليلاً يتعلق بإضافة الجن إلى الديك . واليك القصة : (٦)

قال عبدالسلام بن رغبان ديك الجن يرثي ديكا لأبي عمرو عمير بن جعفر كان له عنده مدة فذبحه وعمل عليه دعوة ، وبها لقب ديك الجن :

دعانا أبو عمرو عمير بن عامر	على لحم ديك دعوة بعد موعد
فقدم ديكا عذلياً ملدحاً	مبرنس أثياب مؤذن مسجد
يحدثنا عن قوم هود وصالح	وأغرب من لاقاه عمرو بن مرثد
وقال : لقد سبعت دهرأ مهلاً	واسهرت بالناذين أعين هجد
أذبج بين المسلمين مؤذن	مقيم على دين النبي محمد

فقلت له : يا ديك ، انك صادق وانك فيما قلت غير مفتد  
ولا ذنب للاضياف ان نالك الردى فان المئاسا للديوك بمرصد (٧)

فاذا كانت هذه الأبيات وأضيف اليها ماهاجا به نفسه وقال انه على صورة الجنى ،  
استقام لنا تصور ما عن سبب تلقيبه • واليك قوله في نفسه :

ايها السائل عني لست بـي اخبر مني  
انا انسان براني الله في صورة جنـي  
بل انا الأسـمـج في العـين فدع عنك التظني  
انا لا اسلم من نفسي فمن يسلم مني (٨)

وينضاف الى ذلك - الى رثائه للديك وهجانه لنفسه - خروجه في الليالي وسكره بين  
البساتين ورفع عقيرته بالفنـام وبجونه •• فربما رشحته هذه الأمور مجتمعة لأن يكون في  
نظر أبناء عصره ديكا من ديوك الجن •

شمره الجميل ، أو قل المتلبس بمسحة من مسحات الجمال ، والمشهور •• يدور حول  
حبه لفتاة مسيحية اسمها ( ورد ) وزواجه منها ، ثم تلمبه بالغيرة عليها وقتلها ، ثم يأتي  
الندم والرثاء الرقيق •• وجمال قصة هذا الحب ونهايته لا يتجلى من سردها على وجه  
الحقيقة أو ما يقرب منها ، ولا فائدة من اقحام المناشآت ذات الطابع الحقوقي في سيرة شاعر  
تلبست حياته بالأسطورة ، بل استمدت جمالها وتأثيرها منها ، بل ان أسطورة حياته ربما  
كانت أدل على طبيعة مزاجه واتجاهات سلوكه والبواعث الدفينة لشمره من كثير من الحقائق  
التي يفتش عنها الباحثون عادة • ماذا يفيدنا التحقق من كون زوجه ورد تخونه أو لا تخونه ،  
واذا كانت تخونه أمع غلامه أم مع شخص آخر •• المهم أن مزاج ديك الجن الرجراج ،  
وطبيعته المصبية كانا مهياين لارتكاب جريمة قتل ، مهما كانت الأسباب والدواع ، كما أنها  
مهياين في الوقت نفسه للندم والافراط فيه ، ربما من غير موجب للندم أيضا •

الذين كتبوا في سيرته ورسموها ودونوها بسبك قصصي مشوق جعلوه يحب غلاما  
وفتاة في وقت واحد ، فجمعوا بذلك بين جنوح طبيعته الى الشذوذ وجنوحها الى الاستواء في  
الوقت نفسه ، ولكنه استواء يقرب من الشذوذ أو قل انه متلبس به لا ينفصل عنه ، وهو  
شذوذ يفتدوه المجنون واللامبالاة والانحراف ، يعضده في ذلك ويمنحه الاستمرارية سكر  
دائم تحول الى ادمان •• وان جملة الأخبار المروية عنه تؤدي الى هذا التصور •• الى تصور  
انسان عصبي بل مفرط في عصبية ، مدمن ، محصور داخل ذاته ، مفرق في انانيته ، في تدليل  
نفسه وإيثارها بالمذات ، وربما كان بعيدا كل البعد عن المشاعر الانسانية التي يمكن أن  
يشارك غيره فيها ، أو ينفث فيها على ذلك الغير •• حتى الندامى من الأصحاب والغلان

لا نجدهم في شعره ولا سيرته .. تفكيره أصم منلق متجه اتجاهاً حدياً واحداً نحو نفسه  
ولذاته الحسية المادية : نحو الفلام ووردو الخمر ... ولم تستطع الخمر ولا الحب أن  
يرقيا به إلى أي مستوى روحي .. بل كان مجرد وسيلة للمتعة التي تساعد على الفرق في  
الملذات وعلى الاغراق في المجون .

انه مقيم في مدينة خاملة آنذاك .. لم يفكر بالرحلة ولم يوسع آفاقه في عصر كانت  
بغداد فيه تجم بالعبية والازدهار والعلم والشعراء الكبار .. وبكل ما تشتمل عليه حياة  
فتية وحضارة نامضة .. بل أقام في بلده على فقره وحاجته ، علل بعضهم ذلك بأنفته من  
المديح ولم يك أنوفاً ولا عزيزاً ، انه مدح بعض الأسماء التافهين جداً بمقاييس ذلك  
الزمان .. انهم لا يعنون شيئاً اذا قيسوا إلى أسرار بغداد في ذلك العن .. بل انهم شبه  
مسودات عنوا .. ومديحه لهم وقبوله لأعطيائهم أكبر دليل على أنه كان يكفيه الفتات في  
عصر الشعراء الكبار والأعطيائ الهائلة والمكافآت الجزيلة .

وقالوا انه مدحهم لأنه كان يحبهم لأنهم هاشميون ، وكان هو فيما يقال ذا نزعة شيعية  
... وليس هذا بالتعميل لأن المباسيين هاشميون أيضاً ، أما كونه ذا نزعة شيعية فهذا  
أمر مشكوك فيه وليس عليه من دليل الا مدحه لأولئك الأمراء .. فاذا كان ديك الجن قد  
أخفق في أن يكون مسلماً عادياً فكيف يمكن أن يكون شيعياً ، والشيعية اسلام مع زيادة عليه  
تتمثل في الالتفاف حول آل علي وحبيهم والتشبه بهم و ... الخ فاذا كان الرجل لا يشمر بأي  
حب للعرب بل يصرح بحبه للفرس ويشيد بنسبه المختلف فيه وأصله الذي لا أصل له ..  
واذا كان يهزأ بمعتقدات المسلمين - بما فيهم الشيعة - ويعلم تكذيبها في شعره وفي سلوكه .  
فكيف يقال : ان لديه نزعة شيعية ؟

عللوا ذلك بمراثيه للحسين بن علي ومدحه للهاشميين ، وأرى أن ذلك ليس دليلاً لسبب  
بسيط : ان حب الحسين لا يمكن أن يقتصر بالزندقة ، لأن حب الحسين تشدد ديني اضافي  
ينبع من حب آل الرسول .. فاذا كان الأصل لدى ديك الجن مدحاً - الاسلام وحب العرب -  
فما الحاجة إلى الفرع ؟ وتعليل رثائه للحسين هو أنه كان يتقرب بتلك المراثي إلى أولئك  
الذين كانوا يقدمون له المال وعندئذ يكون السبب اقتصادياً بحثاً .. وقد يكون الرجل من  
الناقمين على السلطة العباسية آنذاك - وهو شغوبي صارم - فلم يجد أمامه سبيلاً للمجاهرة  
بالمعاداة إلا رثاء الحسين ومديح آل علي الذين كانوا قذى في أجفان المباسيين وشوكة في  
جنوبهم ، فمديحه ورثاؤه للاغظة والاستجداء وليس حباً ولا مروءة .

حاول أبو العلام المعري أن يدافع عن عقيدة ديك الجن في عبارات مقتضبة فحواها  
أن زندقة ديك الجن ربما كانت لغوا مسن اللغو ، ومن قبل التكثر من الكلام الذي يوحي  
بالمجون دون أن يدل على الحقيقة المنعقدة في القلب (٩) ، ولكننا نجد أبياته الجميلة المناسبة  
التي يعلن فيها عن نفسه وعن عقيدته أصدق دلالة على تلبه من أن تكون مجرد قول عابر :

هي الدنيا وقد نعموا باخرى      وتسويف النفوس من السواني  
فان كذبوا امننت وان اصابوا      فان المبتلي بك هو المعافي  
واصدق ما ابشك ان قلبسي      بتصديق القيامة غير صاف (١٠)

والطريف في القصة ان تبرئة ديك الجن تكفل بها منام رآه أحدهم : رأى فيه ديك الجن فأخبره أنه كان يتلاعب بذلك ولم يكن يمتدده (١١) ٠٠٠

وهذه محاولات باهتة وسخيفة - أعني دفاع المعري وقضية المنام - يدحضها عدد من الحقائق أبسطها : كون الشعر تعبيراً نقياً عن نفس الشاعر لحظة الابداع ، فديك الجن كان كما عبر عن نفسه في أبياته ، على الأقل ساعة قوله هذه الأبيات . ثانية تلك الحقائق أن ديك الجن لم يكن نسيج وحده في ذلك الموقف آنذاك ، بل ان الشك في المعتقدات السائدة والأديان كان منتشرًا ومعروفًا ، وكانت كتب الزندقة معروفة وشائعة ، (١١) فصادت تلك الدعوات من ديك الجن قلباً متلهفًا لها مشبعاً بحب الفرس والروم ، مفعماً بكره العرب .

فتمكنت منه فكان حاله وحالها كما قال الشاعر :

أتاني هواها قبل أن أعرف الهوى      فصادف قلباً خالياً فتمكنا (١٢)

ثم ان ديك الجن عزف على هذا الوتر أكثر من مرة ، وسواء أكانت الأبيات التالية له أو منسوبة له فهي على كلا الوجهين ذات دلالة على أنه كان يلهم بهذا أو عرف عنه هذا اللهج فنسب إليه ما يشاكله وما يماثله :

أترك لذة الصهباء عمداً      لما وعدوه من لبن وخمر  
حياة ثم موت ثم بعث      حديث خرافة يا أم عمرو (١٣)

ثالثة تلك الحقائق ان شمولية ديك الجن ترشحه لمثل هذا الشك ، وأنا هنا لا أريد أن أجعل منه فيلسوفاً متنوراً ، وإنما هي بدوات النفس وأفكار العصور وجدت في نفس ديك الجن وفكره مرتعاً خصيباً وانسجمت مع سلوكه ورقة نسبه واحساسه بالهوان في مدينة تتمسبب كلها لا للعرب فقط ولكن لليمينية منهم على وجه الخصوص حتى قيل : أذل من قيسي في حمص (١٥) هذا الهوان الذي ولد فخر أجوف لا يستند الى أسس اجتماعية ٠٠ فلم يكن أبوه غالب ولا حده صمصة فبمن يفتخر بأبيه رغبان وأهون به أبا ، أم بنسبه المتقطع بالولاء وأسقط به نسباً ؟ ! لذلك لم يكن أمامه الا الادعاء ، ونموذج الادعاء حي مائل ، فليس الا أن يقتبس ويقلد ، ويسير على النهج اللاحب المطروق ، فها هو بشار قبله عندما أحميا الفخر بالآباء والأجداد ، وفاته النسب الرفيع يمس وجهه شطر كسرى فجعله عماد فخره وقبله اعتزازه ، ولم يحمل أحد فخر بشار على محمل الجحد ، بل كان فخره بليفاً في دلالة على عقد النقص المستحكمة ، وكما سمي بشار الفرس بني الأحرار ، وجعل نفسه ابنهم وسليهم كذلك فعل ديك الجن فجعل نفسه حراً ليس بالعربي ، واستمع الى بشار :

هل من رسول مغبر  
من كان حيا منهم  
بانني ذو حسب  
جدي الذي اسمويه  
وقيصر خالني اذا  
كم لي وكم لي من اب  
انا ابن فرعي فارس  
نعن ذوو التيجان والملك الاشم الاغلب (١٦)

وقارن ما قاله بشار بما قاله ديك الجن فانك ستجده - أي ديك الجن - يسير وراءه خطوة خطوة وعلى نهجه تماما ، حذوك القذة بالقذة (١٧) والنعل بالنعل (١٨) ، وإذا كان بشار شيئا من شيوخ الشموبية المعتاة فديك الجن تلميذ شديد الاخلاص لمذهب شيخه :

اني ببابك لا ودي يقربني  
ان كان عرفك مذخورا لذي سبب  
او كنت وافقته يوما على نسب  
اني امرؤ بازل في نروتي شرف

فهما في زعمهما مشتركان في نسب واحد عجيب جمع بين الولا لدولتين لم تتفقا يوما في تاريخهما ، ولم تهذا حروبهما ، ولم تتهادنا الا على دخن ، ومع ذلك فقد جمع بينهما ووجد شملهما كراهية بشار للعرب ثم كراهية ديك الجن من بعده للعرب حتى جعل ولامه ونسبه في الدولتين اللتين لم يشيع العرب من الاعتزاز باسقاطهما حتى يومنا هذا ، فكأنه يجعل من نفسه رمزا للتحدي واللبقاء والاستمرار ... فلنصور الآن هذا الانسان الذي يرثي الحسين بن علي سيد العرب ويتباكى عليه ثم يصرح بصفاقة ما بعدها صفاقة وبرقاعة غجيبة بقوله : فاني لست بالعربي ... ولم يخسر العرب شيئا ما بخروج ديك منهم كما أن الفرس أو الروم لم يربحوا شيئا ذا بال بانتسابه اليهم .

والحق أن بشارا أيضا لم يكن مخترعا أو مبتدئا أو مجددا بهذا الفخر بالفرس ، إذ لا شك أنه - أي الفخر بالفرس - كان ظاهرة اجتماعية عبر عنها بشار كما عبر عنها من قبله في أيام هشام بن عبد الملك اسماعيل بن يسار في قصيدتين على الأقل مما وصلنا من شعره مما رواه أبو الفرج ، بل إن اسماعيل صرح بذلك أمام هشام بن عبد الملك :



اني وجدك ما عودي بنى خور      عند الحفاظ ولا حوضي بمهدوم  
أصلي كزيم ومجدي لا يقاس به      ولي لسان كعد السيف مسموم  
أحمي به مجد أقوام ذوي حسب      من كل قرم بتاج الملك معوم  
جعاجح سادة بلج مراذبة      جرد عناق مساميح مطاعيم  
من مثل كسرى وسابور الجنود معا      والهرمزان لفخر أو لتعظيم  
اسد الكتائب يوم الروع ان زحفوا      وهم أذلوا ملوك الترك والروم  
يمشون في حلق الماذي سابغة      مشي الضراغة الاسد اللهاميم  
هناك ان تسالي تنبي بأن لنا      جرثومة قهرت عز الجرائم (٢٠)

وقد غضب هشام عليه أيما غضب وأمر به ففعل في بركة ماء حتى كادت نفسه تخرج  
ثم أخرج ونفي ٥٠ قال أبو الفرج : وكان يعلو بالمصبية للمجم والفخر بهم ، فكان  
لا يزال مضروباً محروماً مطروداً (٢١) . وإذا كان في الأبيات السابقة قد اقتصر على الفخر  
فانه في أبيات أخرى افتخر بالفرس ونال من العرب :

رب خال متوج لي وعم      ماجد مجتدى كريم النصاب  
انما سمي الفوارس بالفر      من مضاهاة رفعة الأنساب  
فاتركي الفخر يا أمام علينا      واتركي الجور وانطقي بالصواب  
واسالي ان جهلت عنا وعنكم      كيف كنا في سالف الاحقاب  
اذ نربي بناتنا وتدس      سون سفاها بناتكم في التراب (٢٢)

وقد استطردت قليلا حول فكرة قدم فخر شعراء الشعوبية بالفرس وتصريحهم بذلك  
لتصحيح الفكرة التي ذكرها أحد الذين كتبوا عن ديك الجن وقد أعياه البحث عن سبق يسجله  
للشاعر فجعل من هذا التصريح بشتيم العرب سبقا (٢٣) وكفى ديك الجن مفخرة بذلك .  
فديك الجن اذن بعد كل ما ذكرناه يبدو سائرا على طريق لاجبة عبدها له بشاؤونها  
ابن يسار ، وهذا ما حقق قديم قدم القادسية غدت على سر المصور والاحقاب عناصر الصراع  
الاجتماعي المتنامية ، وشجعه روح الانفتاح الفكري الذي ساد ربوع الدولة آنذاك ،  
والتسامح الذي نظرت من خلاله السلطة الى مثل هذه النزعات ، زد على ذلك طموحات  
الفرس بعد أن أصبحت الوزارة حكرا عليهم في الخلافة العباسية لمدة مديدة .

فاذا ما تركنا هذين المحورين اللذين شكلا دعامة هذا الشاعر وهما الشعوبية والزندقة  
لنتنقل الى شعره الآخر أو الى ما برع فيه من هذا الفن أو بالأحرى ما نسب الى البراعة  
فيه فماذا نجد ؟

هنا يجب أن نذكر على سبيل التذكير أن ديك الجن توفي عام ستة وثلاثين ومائتين أي بعد أبي تمام ، كما أنه كان معاصراً لأبي نواس وتوفي بعده ، (٢٤) نذكر هذا لأن فنه الشعري يجب أن يقاس بالنماذج العليا التي كان الفن الشعري قد بلغها آنذاك على أيدي سدنته الكبار فأين يقع فن ديك الجن قياساً إلى نوافل الشعر في عصره ؟

إذا أخذنا بعين الاعتبار الحادثة الأساسية في حياة ديك الجن والتي فجرت منابع الحزن والندم في نفسه وهي قتله لورد فائنا نتوقع أن نجد شعراً حاراً مفعماً بالمواطف متسربلاً بالأحزان متشعباً بالزرقعة ، بالإضافة إلى صنعة شعرية حاذقة نسب إليها أو نسبت إليه وصنف من أجلها في المدرسة الشامية (٢٥) كما يحلو لبعضهم أن يسميها ، فماذا نجد في الشعر الذي كان صدى وثمرة لهذه الحادثة ؟

لن نجد فيما وصلنا من شعره قصيدة طويلة حول هذه الحادثة ، وإنما هي مقطوعات ونفثات تطول وتقصّر ، ويمكن أن نربب بعضها محاولين تقييم شاعريته اعتماداً على نصوصه ، ولناخذ أول مقطوعة تصادفنا فيما سمي بديوانه :

ليتني لم أكن لعطفك نلت      وإلى ذلك الوصال وصلت  
فألذي مني اشتملت عليه      العار ما قد عليه اشتملت  
قال ذو الجهل : قد حلمت ولا أحلم أني حلمت حتى جهلت  
لائم لي بجهله ولمّا إذا      أنا وحدي أحببت ثم قتلت  
سوف آسى طول الحياة وأبكيك على ما فعلت لا ما فعلت (٢٦)

ما أخرج هذا النص في نظري إلى القول الشارح كما يقول المناطق : وما أبده عن عواطف الشعر ، وما أشبهه بمعادلات المنطق العقلية ، وما أبده عن روائع الصنعة وتجلياتها وتداخل ألوانها وعمق ما اشتملت عليه لدى أبي تمام .

إن عصبية ديك الجن ومزاجه وطبيعة حياته . . هذه كلها أمور حرة أن تجعل شعره سمحاً متدفقاً ولا سيما والبواعث قوية ذاتية ، فما بالناس نصطدم بمثل النص السابق وكأنه قطع البازلت التي تملأ ربوع حمص بل ولناخذ نصاً آخر مناسبتة أن ورد زارته في المنام بعد مقتلها فقال :

جاءت تزور فراشي بعد ما قبرت      فظلت أئتم نحرأ زانه الجيد  
وقلت : قرّة عيني قد بعثت لنا      فكيف ذا وطريق القبر مسدود  
قالت : هناك عظامي فيه مودعة      تعيث فيها بنات الأرض والدود  
وهذه الروح قد جاءتك زائرة      هذي زيارة من في القبر ملحود (٢٧)

تأمل هذه المواطف المسطحة الخالية من أي عمق يقابل بها طيف ورد ، وانظر الى تلك الخرقه البالية التي رقع بها بيته الأخير والتي تدل على ضيق عطشه بالتمبير عن عواطفه وعلى سيطرة العقل لديه سيطرة جافة على عملية الشعر والابداع . . . والنصان المتقدمان يخلوان من أي صورة تذكر بله الصورة الجميلة المؤثرة .

على أن شعره لا يخلو من بعض مقطوعات تشي برقة العاطفة التي تظهر على استحياء من خلال طبيعة يبدو أنها صلبة جافة متوحشة ، لكن هذه المقطوعات لا تضعه الى جانب الشعراء الكبار :

اشفت أن يرد الزمان بغدريه	أو أبتلى بعد الوصال بهجره
قمر أنا استخرجته من دجنه	لبليتني وجلوته من خدره
فقتله وله علي كرامة	ملء العشا وله الفؤاد بأسره
عهدي به ميتاً كاحسن نائم	والحزن يسفح عبرتي في نحره
لو كان يدري الميت ماذا بعده	بالحي حل بكى له في قبره
فحص تكاد تفيض منها نفسه	وتكاد تخرج قلبه من صدره (٢٨)

فلعل التأثير العميق الذي خلفته الحادثة في نفسه كان أحياناً ينفذ قاداً تلك الطبيعة الصلدة التي اتسم بها ديك الجن ، مظهر صورة الانسان الذي ما عرف الاستكانة في أودية الصنعة وقد عريت من تلك الألبسة لتمبر عن دزنها بمغوية بعيدة نسبياً عن قضايا المنطق ، وبعيدة أيضاً عن محاولة اختراع الفكرة الجديدة والتمبير عنها كيفما اتفق وبمغوية محببة :

بابي نبذتك بالعراء المقفر	وسترت وجهك بالتراب الأعفر
بابي بذلتك بعد صونك للبلى	ورجعت عنك صبرت أم لم أصبر
لو كنت أقدر أن أرى أثر البلى	لتركت وجهك ضاحياً لم يقبر (٢٩)

وفي مثل هذه المقطوعات - وهي قليلة فيما وصل إلينا من شعره - يظهر الطبع الشمري لدى ديك الجن ، وفيما عداها فالتكلف واضح . وقد حلل أحد الدارسين المحدثين اضطراب استعمال ديك الجن للالفاظ وتمقيد أسلوبه باضطراب أعصابه ومدامته على السكر ، ثم عدم تنقيحه لقصائده (٣٠) ولا ظن هذه أسباباً مقنعة لأن شعر شعراء كثيرين غير ديك الجن كان يجب أن يتسم بما اتسم به شعر ديك الجن لاتحاد السبب ، فالأمر لا يعود لا الى سكره ولا الى أعصابه ، بل يعود - فيما أقدر - الى أن طبيعة ديك الجن كانت غير سمعة بالشعر ، شحيحة به الا في أوقات ومقطعات ، وكان اذا هم بالشعر هالبا ما

ينقلب الى ناظم لفكرة يحاول ابتكارها أو صياغتها من جديد في بضعة أبيات على الأقل ، فانت حينئذ معه في سلق من مقالع الحجارة أو في ساعة تدريب على نظم الأفكار في أوزان . ووصف التشبيهات دون أن تحس ورائها بشيء . . . خذ هذه الأبيات مثلا :

والغالب في الخد اذ أشبهه وردة مسك على ثرى تبر  
وحاجب منك خطه قلم الحسب من بجرجر البهاء لا الحبر  
ما أصبر الشوق بي فاصبرنا من حسنت فيه قلة الصبر (٣١)

فمن ناحية فنية نرى أن عناصر الصوري في هذه الأبيات كلها معروفة ومعادة ومكررة، لم يأت بها ديك الجن في صياغة عاطفية حميمة تشعرك بأن في نفسه شيئاً ما، وإنما هو النظم المحكم الجاف، وموضوعه لا يحتمل الجفاف، إنه الغزل والنسيب الذي يؤدي فيه التصوير الفني وظيفة رفيعة وهي مساعدة اللغة لتعبر عن عواطف ومشاعر لا يمكن التعبير عنها على نحو مباشر، وقد لا تنهض اللغة وحدها - مجردة عن التصوير - بعزم ذلك، وهناديك الجن في تلك الأبيات لم يكتف بأن أتى بالصورة القديمة بل خلع عليها من جموده وبرودته، فأتت وكأنها المجسمات الاصطناعية ليس لها إلا المنظر الخارجي. فإذا خطر له أن يصور انفعاله كما سيفعل في هذه الأبيات التالية فإنك لن تجد سوى ردود الفعل المثافتة لدى هذا الشاعر:

لما نظرت الي عن حلق المها وبسمت عن متفتح النوار  
وعقلت بين قضيب بان اهيف وكثيب رمل عقدة الزنار  
عفرت خدي في الشرى لك طائعا وعزمت فيك على دخول النار (٣٢)

أظن أنه كان يكفيها منه أن يحبها ، أما تغفير خذه دليلاً على الطاعة والخضوع فهو من الأحاديث الرائجة على ألسن الظرفاء أنشد (٣٣) ، ولكن ما علاقة حبها بدخوله النار هذا الدخول الفج ، ولماذا لا يكون حبها هو الجنة له . . . إن الرابطة جد ضعيف - معنويًا - بين صيغة الشرط وما ارتبط بها من جواب ، وهذا عائد إما إلى شح حواسطه فلم يكن عنده ما يقوله سوى ترديد العبارات التي أبلغها التكرار وأخلقت جدتها الأيام ، وإما أنه كان ضيق البطن ضيق الصدر ، يبدأ ثم لا يعرف كيف ينتهي ، وكان ممارسته للشعر تكبت ما كان يمتلج في نفسه وتدفع به إلى الاجترار . . . وإذا أخذنا إحدى الصور التي أعجب بها بعضهم وقال عنها إنها جميلة وتأملناها وقارناها بفنرها مما قيل قبلها فأننا نجد أيضاً تغلفاً عن الشمرام الآخرين ، وهذه الصورة وردت في خمرياته ، وقد قال الشاعر في الخمر ما قال ، وتعد الأبيات التالية من أجود ما قاله في الخمر :

بها غير معذول لنداو خمارها  
ونل من عظيم الردف كل عظمة

وصل بعشيات الغبوق ابتكارها  
اذا ذكرت خاف الحفيظان نارها

وقم انت فاحث كاسها غير صاغر  
فقام تكاد الكاس تحرق كفه  
ظللنا بأيدينا نتمتع روحها  
موردة من كف ظبي كانما  
ولا تسق الا خمرها وعقارها  
من الشمس او من وجنتيه استعارها  
فتاخذ من اقدامنا الراح ثارها  
تناولها من خده فادارها (٣٤)

اذا تأملنا البيت قبل الآخر وهو من الأبيات المحسوبة لديك الجن ، وقارناه بالبيت الذي يقابله من المقطوعة التالية التي نسبت في بعض المصادر للمأمون ، فان الفرق سيفدو واضحا في طريقة التعبير عن المعنى الواحد .

وصاحب ونديم ذي محافضة  
نادمته ورواق الليل منغرق  
فقلت: خذ، قال : كفي لاتطاول عني  
اني غفلت عن الساقى فصيرني  
سبط اليمين بشرب الراح مفتون  
تعت الصباح ، دفيناً في الرياحين  
فقلت : قم ، قال: رجلي لاتواثيني  
كما تراني سليب العقل والدين (٣٥)

فقد بين قوله : ظللنا بأيدينا ... الخ ... وقول الآخر : فقلت : خذ ... الخ ... انه الفرق بين مباشرة المعنى ونظمه كما ينظم الشعر التعليمي ، وبين تأديته على نحو غير مباشر ، يوحى بها ايماء ويومأ اليه ايماء .

وامر آخر يتعلق بهذه المقطوعة ، وهو الخبر الذي نسب الى أبي نواس قوله لديك الجن : انك فتنت اهل العراق بقولك :

موردة من كف ظبي كانما  
تناولها من خده فادارها (٣٦)

ولا احسب ابا نواس - اذا صح الخبر - الا مجاملا لديك الجن ، لأن شعراء العراق - ومن وافقهم آنذاك - وعلى رأسهم أبو نواس لم يدعوا معنى طريفاً ولا صورة رائعة يمكن أن تخطر ببردما في أيامهم الا الحوا عليها ، وبلغ أبو نواس من البراعة في ذلك مبلغاً عجيباً يخلف لديك الجن وعشرات مثل لديك الجن في غباره ، ففي خمرياته تختلط الأضواء وتتماوج الصور ، ويغيب العقل ويشوب ، وتصور أدق الحركات والانفعالات ، بينما كانت الخمر عند لديك الجن مجرد تبرّد عجن بماء لجين ، أو هي زلال ، أو هي مسك وعنبر ، ولا نقع له على بيت واحد يسامق فيه ابا نواس ، واليك هذه الصور من شعر أبي نواس من غير تدقيق في الاختيار :

وصفراء قبل المزج بيضاء بعده  
ترى العين تستمفيك من لمعانها  
كان يواقيتا عواكف حولها  
ووزرق سنائير تدير عيونها (٣٧)  
كان شعاع الشمس يلقاك دونها  
وتعسر حتى ما تقل جفونها  
ووزرق سنائير تدير عيونها (٣٧)



أو هذه الصور :

إذا عب فيها شارب القوم خلته يقبّل في داج من الليل كوكبا  
ترى حيثما كانت من البيت مشرقا وما لم تكن فيه من البيت مغربا (٢٨)

ان ما أتصوره وأظنه أن ديك الجن لم يفتن أهل العراق بقوله، وإنما فتن أبا نواس بظبيبه - وهما أصحاب بلية واحدة - فمد هذا له شباكه وهو الخبير ، وجامله من حيث حسنت المجاملة ، وتلقف الناس بمدحها هذا الخبر أو قل : تلك المجاملة ، وذكرها على أنها اعتراف عظيم من أبي نواس بشاعرية ديك الجن ، والشاعرية تفرض نفسها ولا يفرضها اعتراف .. ومن هذا المنطلق لمع أبو نواس وخبا ديك الجن ، لمع الأول لموهبته الفذة ، وخبا الثاني لأن موهبته لم تكن متألقة وهاجة ، فبعض المقطوعات الجميلة التي قالها لا ترتفع به الى مصاف الشعراء الكبار ، ولم يكن منهم في أي فن من فنون الشعر ، لقد مدح فما تعلق بأذيال أبي تمام، وتغزل وبواعث حبه قوية فما أجاد ، وكانت في حياته مأساة عميقة قاتمة ، جديرة أن توحى له بمقائل القصائد ، ولكن كانت الحسيلة مقطوعات باهتة بالقياس الى هول المأساة ، وقال في الخمر وليته ما قال ، فالخمرة التي كادت تغدو رمزا للروح والحياة عند معاصريه أو عند بعضهم بقيت لديه مجرد شراب كالمسك والمنبر (٢٩) .

لقد عاش ديك الجن في عصر جرت فيه أحداث كبرى أجسام ... : حرب الأخوين : انتصار المعتصم في عمورية .. مروراً بعصر المأمون .. وهذه الأحداث كلها لا تجد لها أي صدى في شعره بينما تجد صدى حادثه في منتهى التفاهة والسفاهة والخسة وهي قصة الاعتماد على أحد الفلمان في عاصي الميماس (٤٠) ، وكان مهتماً جداً بذلك .. « ان الله يحب الممالي الأمور ويكره سفاسفها (٤١) » .. وكان ديك الجن متعلقاً بهذه السفاسف .. متصرفاً تجاه فنه وشعره ونفسه ، فلا عجب بمد ذلك كله أن أهمل وذكر على الهامش ، ولولا جمال الأسطورة التي جعلت تاريخاً له .. وهي قتله لورد ولغلامه ثم احراقهما وشرب الخمر من كوزين صنعا من رماد عظامهما .. وهذه قصة تلهب الخيال (٤٢) .. لما بقي من ديك الجن شيء جميل يذكر .

لقد كان في عصره شاعراً من شعراء السفح ، أدنى السفح ، لم يقترب من القمة ولم يسع إليها ، ولم يسامت أحداً من أصحاب القمم في أي فن من فنون الشعر ، لقد كان خليقاً أن ينوح على ورد بشعر لم يقتل أحد قبله مثله ، ولكننا لم نجد شيئاً من ذلك ، انه يسر في الدروب المطروقة المذاللة ، وإذا حاول التجديد أتى بالويلات وقذف بنا في مقالع الحجارة أو قل : قذفنا بالحجارة ..

شيء واحد رائع وجميل في سيرة ديك الجن ، هو أنه كان أستاذاً لأبي تمام ، وربما أفاده بعض الافادة (٤٣) ٩٠٠ ولكن رب تلميذ ذاق أستاذه ، وهكذا كان شأن أبي تمام الذي تجاوز ديك الجن وخلفه في غباره .. وتحولت شموبية ديك الجن الداكنة الى عروبة

ناصعة في شعر أبي تمام ٠٠٠ ولعل قصة التلمذة هذه كلها ملفقة أو مسوغة ٠٠ وربما كان اللقاء بينهما لقيام شاعرين لالقاء أستاذ شاعر وشاعر ناشئ ٠٠ ومهما يكن من أمر فإن الطريقة الشعرية التي يسمونها المذهب الشامي قد أخذت أبعادها على يد أبي تمام وفي شعره ، وتجاوز بها كل التكلف الذي ظهر في شعر ديك الجن ، وحولها من الجمود الصلب إلى الحركة الحية (٤٤) ٠

قبل أن أختتم هذه السطور لا بد من أن أشير إلى أن الأستاذين الكبيرين عبدالمعين الملوحي والمرحوم محي الدين الدرويش قد ذهبا في تقديمهما لما جمعا من شعر ديك الجن إلى أن هذا الشاعر ظلم ولم يعط حقه (٤٥) ٠ وإلى أنه كبير ٠٠ وما إلى ذلك ٠٠٠ وأنا أخشى أنهما كانا يكتبان ما يكتبان تحت وطأة حبهما للشاعر لمجرد كونه حمصياً أو عاش في حمص ٠٠ إن ديك الجن لم يظلم فقد كتب عنه أبو الفرج الأصفهاني وحسبك بالأغاني شهرة وأشهاراً ، وكتبت عنه كتب الأدب المختلفة ووضع حيث يحسن أن يضع ٠٠٠ فأين الظلم وأين سوء الحظ ٠٠ لعل الأستاذين كانا يريدان لديك الجن شهرة ومكانة تماثلان ما كان لأبي تمام أو المتنبي ٠٠ وما صاحبهما كهذا ولا ذاك لقد قصر فقصر به ، ولكن أعطي حقه وفوق حقه ٠٠ ولو أن شعر ديك الجن عثر عليه من أوله إلى آخره لما رفع من قيمة هذا الشاعر درجة واحدة ٠٠ لأن أجمل شعره قد تداولته كتب النقد والمختارات ، وما تبقى فهو من سقط المتاع أو ما يوازي سقط المتاع ، ولكن المجهول له بريق فليعلم من يعلم بالعثور على الديوان ٠ وقد يقال : أنى لك أن تحكم على أمر وهو في ظهر الغيب ؟ وأقول : إن خبرتنا بترائنا وطبيعة كتيبه تجعلنا نقبس المجهول على المعلوم ، وتساعدنا على معرفة قيمة كثير مما ضاع قياساً على قليل مما بقي ٠٠ وأظن أن في هذا ما يشجع على إطلاق بعض الأحكام ٠

هذه جولة حول ديك الجن وشعره ، إنها جولة خواطر وتداعي أفكار ، لم تقم على أسس البحث المدرسي ، ولم تتبن تقسيماته بل ولجت حجرة ديك الجن وحاولت ولوج نفسه ، وحامت حول عصره ، ولم تنظر إليه بعين الحب والاعجاب والرضا بدافع من عصبية المدينة أو عصبية الكتابة عنه ، بل كانت قاسية عليه ، شديدة القسوة ، جردته من كثير من الألقمة التي أسبغتها عليه كثير من الدراسات التي غرق أصحابها في إعجاب مفتعل بكل ما لا يعجب ولا يروق وبعد :

فليبق ديك الجن أسطورة ، وليبق مقصفاً ، ليبقى شعراً بلا دراسة ، وشاعراً بلا تحليل ٠٠٠

عبدالله نبهان

## □ حواشي :

- ١ - انظر تاريخ حمص ، القسم الثاني ص ١١٨ وما بعدها. خُلف الكتاب هو منقح الطوري عيسى اسعد نشرت الكتاب مطرانية حمص الأرثوذكسية ١٩٨٤ .
- ٢ - مرآة الجنان ٤ : ٩٩ .
- ٣ - كتاب الأنوار نشر في الكويت بتحقيق المرحوم محمد يوسف ، في مجلدين .
- ٤ - نشر تاما في دار قتيبة بدمشق بتحقيق الدكتور دهبان الدابة ، وينشر الآن منجما في الكويت وظهر منه المجلد الأول بتحقيق الدكتور محمد يوسف نجم ١٩٨٤
- ٥ - صدر هذا الكتاب عن المؤسسة العربية للدراسات والنشر بتحقيق الدكتور احسان عباس الطبعة الأولى ١٩٨٠م
- ٦ - سرور النفس : ١١٦ - ١١٧ .
- ٧ - ادملي : القديم المسن . المذبح من اللدح وهو الضرب باليد . وعمرو بن مرثد بن سعد من قيس بن ثعلبة مشهور بكرم الأولاد والسادة الفرسان . معجم الشعراء ١٣ بتحقيق عبدالستار فراج .
- ٨ - ديوانه ١١٠ والاحالات الى الديوان الذي حققه الاستاذان عبدالعين الملوحي ومحي الدين الدرويش .
- ٩ - رسالة الفران : ٤٤٦ الطبعة الخامسة بتحقيق الدكتور بنت الشاطي . دار المعارف بمصر .
- ١٠ - ديوانه : ٦٦ والابيات في ديوان المعاني للصنكري ٢ : ٢٥١ والأول منها في رسالة الفران .
- ١١ - رسالة الفران : ٤٤٦ .
- ١٢ - انظر تاريخ الاحاد في الاسلام للدكتور عبدالرحمن بدوي وخاصة الصفحات المائتين الأولى .
- ١٣ - ديوان ذلك الجن : ١٠٨ ونسب البيت في روضة لجين ١٥١ الى قيس بن الملوح .
- ١٤ - ديوانه : ٤٧ وذكر المحققان ان صاحب الوساطة دواها لابي نواس : وانهما دويا لغير هذين الشاهرين ايضا .
- ١٥ - الدرة الفاخرة في الامثال السائرة ١ : ٢٠٧ برقم ٢٧٣ قال مؤلف حمزة بن الحسن الاصطهاني المتوفى حوالي سنة ٣٥١ هـ مملقا على هذا المثل : فلان حمص كلها ليلين ، ليس بها من قيس الا بيت واحد ، فهم اذلا .  
نشر الكتاب بدار المعارف بمصر بتحقيق عبدالمجيد قطامش . وانظر ايضا مجمع الامثال للميداني ١ : ٢٨٣ برقم ١٤٩٦ والمستقصى للزمخشري ١/١٣٥ برقم ٥٢٣
- ١٦ - الابيات مختارة من قصيدة في ديوانه ١ : ٣٧٧ - ٣٨٠ . ديوانه بشرح محمد الطاهر بن عاشور نشرته لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة ١٩٥٠ .
- ١٧ - قال ابو عبيد القاسم بن سلام : « حلو القدة بالقدة . وهو ان يتدرج كل قدة . والقدة : الريشة من ديش السهام على صاحبها سواء . » كتاب الامثال : ١٤٩ رقم ٤٢٤ بتحقيق الدكتور عبد المجيد قطامش . نشرته جامعة الملك عبدالعزيز ١٩٨٠ وانظر ايضا المستقصى للزمخشري ٢ : ١ - برقم ٢٢٨ ومجمع الامثال ١ : ١٩٥ برقم ١٠٣٠
- ١٨ - انظر مجمع الامثال ١ : ١٩٥ برقم ١٠٣٠ .
- ١٩ - ديوانه : ٢٥ .
- ٢٠ - كتاب الإغاني ٤ : ٤٢٣ طبعة دار الكتب المصرية .

- ٢١ - الأغاني : ٤ : ٤٢٤ .
- ٢٢ - الأغاني : ٤ : ٤١١ .
- ٢٣ - شعراء من بلاد الشام . أحمد الجندي - دار طلاس .
- ٢٤ - كانت وفاة أبي نواس في العقد الأخير من القرن الثاني للهجرة بين الأعوام ١٩٥ هـ أو ١٩٦ هـ - ١٩٧ هـ وتوفي أبو تمام حوالي سنة ٢٣٢ هـ وفي سنة وفاته اختلاف أيضا .
- ٢٥ - عمر فروج : أبو تمام ص ٨٧ وما بعدها ، وتجد ذكر ديك الجن فيه في ص ٩١ .
- ٢٦ - ديوانه : ٢٨ .
- ٢٧ - ديوانه : ٣٦ .
- ٢٨ - ديوانه : ٤٠ - ٤١ .
- ٢٩ - ديوانه : ٥٧ .
- ٣٠ - شعراء من بلاد الشام ١٠٤ أحمد الجندي .
- ٣١ - ديوانه : ٤٨ .
- ٣٢ - ديوانه : ٤٩ .
- ٣٣ - قال ابن أبي عتيق لعمر بن أبي ربيعة بعد أن سمع أبياتا منه : أنت لم تنسب بها ، وإنما نسبت بنفسك ، كان ينبغي أن تقول : قلت لها فقالت لي ، فوسمت خدي فوطئت عليه . الأغاني : ١ : ١١ .
- ٣٤ - ديوانه : ٣١ - ٣٩ .
- ٣٥ - البصائر والذخائر ٢ : ٣٢١ بتحقيق الدكتور إبراهيم الكيلاني - دمشق وانظر التشكول ٢٦٦/١ .
- ٣٦ - مقدمة الديوان ص ٧ والقصة لم ترد في الأغاني ووجدتها في كتاب حياة الحيوان الكبرى للدميري ١ : ٦١٦ دار التحرير بمصر ١٩٦٥ . وفي المختار من حياة الحيوان ذكرت القصة على أنها جرت بين دعلج وديك الجن ، وكان صاحب حياة الحيوان قد ذكر المقابلة المزعومة بين دعلج وديك الجن نقلا عن ابن خلكان .
- ٣٧ - ٣٨ - ديوان أبي نواس : ٢٠ - ٢٢ .
- ٣٩ - ديوانه : ٥١ .
- ٤٠ - الأغاني : ١٤ : ٦١ وديوانه : ٥٨ .
- ٤١ - قال أبو عبيد في كتاب الأمثال : ١٦٥ : وروينا في حديث « أن الله يحب الجود ومعاني الأمور ويفض سفسافها وانظر الجامع الصغير ٦٩/١ وفيه القدير للمناوي ٢/٢٢٦ » عن حالات المحقق الدكتور عبد المجيد طعاشي .
- ٤٢ - التشكول ١ : ٩٨ تحقيق طاهر أحمد الزاوي طمصر ١٩٦١ .
- ٤٣ - لم يشر أبو الفرج ولا الصولي إلى أي لقاء بين أبي تمام وديك الجن وهذا امر له شأنه في النكار العادية من أساسها . وذكر لقاءهما ابن رشيق في العمدة ١٠١/١ طبعه عبد الحميد .
- ٤٤ - انظر الدراسة القيمة والفريدة من نوعها التي هدها الدكتور عبد الكريم اليافي لدراسة فن أبي تمام في كتابه « دراسات فنية في الأدب العربي » .
- ٤٥ - مقدمة الديوان . والحق أن هذه النقمة أصبحت شائعة في حياتنا الأدبية حتى أن بعضهم يشت على الغلاف لأن ؟ الشاعر مجهول . وقد يكون هذا الشاعر أشهر من ناز على علم لدى دارسي الأدب . وأما الآن وأنا أثبت هذا التعليق عنوان طريف هو : أبو الفرج الأصفهاني أديب مشهور ومفهور في مجلة عالم الفكر وما أدري كيف يكون مؤلف الأغاني الذي ألفت عنه عدة كتب مفهورة على أي وجه من الوجوه .

## ملحق

### ديك الجن وما كتب عنه

#### أ - شعره :

- ١ - ديوان ديك الجن العمصي : جمعه وشرحه الأستاذان عبدالمعين الملوحي ومحي الدين الدرويش ، وقدما له بدراسة طبع في مطابع الفجر بعمص ١٩٦٠ ثم أعاد نشره الأستاذ أحمد الجندي في دار طلاس ١٩٨٤ .
- ٢ - ديوان ديك الجن العمصي : بتحقيق الأستاذين عبدالله الجبوري وأحمد مطلوب دار الثقافة - بيروت ١٩٦٤ .
- ٣ - مستدرك على شعر ديك الجن : الأستاذ يحيى زين الدين . نشره في مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق - المجلد ٥١ - ص ١٥١ .
- ٤ - المستدرك على ديوان ديك الجن : الأستاذ هلال ناجي . مجلة الكتاب العراقية - العدد ٥ : السنة الخامسة أيار ١٩٧٤ .
- ٥ - ديوان ديك الجن : صنعة الأستاذ مظهر رشيد الهجي، ما زال مخطوطا لديه وسيشتر قريباً .

#### ب - المصادر القديمة

##### ١ - التراجم

- كتاب الأغاني لأبي الفرج الأصفهاني ت ٣٥٦ هـ - ٩٦٦ م .
- تاريخ دمشق - ابن عساکر ت ٥٧١ هـ - ١١٧٥ م .
- وفيات الأعيان : ابن خلكان ت ٦٨١ هـ - ١٢٨٢ م .
- سير أعلام النبلاء : العاقل الذهبي ت ٧٤٨ هـ - ١٣٤٧ م .
- عيون التواريخ : ابن شاکر الکتبي ت ١٣٦٢ م .

##### ٢ - بعض الكتب التي ذكر فيها

- في معجم الشعراء للمرzbاني ٣٦٩ طبعه عبد الستار فراج ذكر المرzbاني محمد بن سلامة ابن أبي زرعة الدمشقي الكتاني ، قال : شاعر محسن ، وهو وديك الجن شاعر الشام .
- في العمدة لابن رشيق ٦٤/١ طبعه ١٩٢٥ وفي ١٠١/١ طبعه محيي الدين عبد الحميد : وديك الجن وهو شاعر الشام ، لم يذكر مع أبي تمام إلا مجازاً ، وهو أقدم منه ، وقد كان أبو تمام أخذ عنه أمثلة من شعره يحتدي عليها فسرها .

##### ٣ - من الكتب التي اختارت له

- ١ - الأشباه والنظائر للغالدين . نشر بتحقيق المرحوم السيد محمد يوسف ، القاهرة - ١٩٥٨ - ١٩٦٥ .
- ٢ - أنوار الربيع لابن معصوم - طبعه جبرية سنة ١٠٩٣ هـ - ذكره الأستاذ هلال ناجي في مستدرکه .
- ٣ - الأنوار ومعائن الأشعار للشمشاطي . نشر في الكويت بتحقيق المرحوم السيد محمد يوسف ١٩٧٧ ، وسمعت أنه نشر في العراق بتحقيق صالح مهدي الخزواي ولم ألق عليه .
- ٤ - العجاسة البصرة : البصري ؟ طبع في الهند بتحقيق الدكتور مختار الدين أحمد ، ثم صور في بيروت .
- ٥ - ديوان المعاني لأبي هلال العسكري . طبعه القدسي في مصر سنة ١٣٥٢ هـ ثم صور عن هذه الطبعة .
- ٦ - الزهرة لأبي بكر الأصفهاني نشره الدكتور لويس نيكول البوهيمي - بيروت ١٩٣٢ . ورايت جزءاً ثانياً منه صدر في العراق .



- ٧ - سرور النفس في مداواة الحواس الخمس • الأصل للتيفاسي والتهديب لابن منظور • نشر بتحقيق الدكتور احسان عباس • لبنان •
- ٨ - فصول التماثيل لابن المعتز ، نقل عنه الأستاذ هلال ناجي في مساندركه وذكر انه مخطوط •
- ٩ - لطلب السرور في اوصاف العمود للرفيق النديم • نشره مجمع اللغة العربية بدمشق بتحقيق أحمد الجندبي وعقب عليه بمقالة نقدية هامة الأستاذ الشاعر رفيق فاخوري • انظر مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق المجلد ٥٥ ص ١٨١ • وما يزال الكتاب بحاجة الى نظر •
- ١٠ - معاصرات الادباء للراغب الاصفهاني طبع في المطبعة الشرفية سنة ١٣٢٦ هـ •
- ١١ - كتاب المشموم للسري الرفاء « سيصدر قريباً بتحقيق المرحوم الأستاذ مصباح غلاونجي » وقد نشرت مقدمته في مجلة التراث العربي في العدد المزدوج ١٥ - ١٦ سنة ١٩٨٤
- ١٢ - المنصف لابن وكيع ، نشره محققا الدكتور محمد رضوان الداية بدمشق ، وصدر الجزء الاول منه في الكويت بتحقيق الدكتور محمد يوسف نجم •
- ١٣ - المصون في الادب لأبي أحمد العسكري • نشره محققا الأستاذ عبدالسلام هارون في الكويت عام ١٩٦٠ وصدرت له طبعة ثانية في القاهرة والرياض سنة ١٩٨٢ مصححة ومنقحة وفيها فهرس اضافية • وانظر مقالة نقدية لطبعته الاولى في مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق المجلد ٥٥ - الجزء الثاني •
- ١٤ - معاهد التنميص لعبد الرحيم المباسي • طبس في القاهرة عام ١٣١٦ هـ ثم نشره المرحوم محمد مهدي الدين عبدالحميد •
- ١٥ - نهاية الادب للنويري • دار الكتب المصرية • وما زال يصدر تباعاً •

## ج - الكتب والدراسات المعاصرة

### ١ - الكتب :

- ١ - ديك الجن الحمصي : البدوي المشم « يعقوب العودات » •
- ٢ - ديك الجن الحمصي : لسبب عريضة •
- ٣ - ديك الجن والحب المفترس : رليف خوري منشورات دار المكتوب - لبنان ١٩٤٨ - سلسلة اشهر العشاق
- ٤ - ديك الجن الحمصي ، دراسة في شعره - منظر رشيد الحجي « ما زال مخطوطاً » •

### ٢ - المقالات والبحوث :

- ١ - احمد الجندبي : خص ديك الجن بدراسة ضمن كتابه « شعراء من بلاد الشام » دار طلاس - دمشق ١٩٨٤ •
- ٢ - خليل مردم بك : خص ديك الجن بدراسة ضمن كتابه « شعراء الشام » •
- ٣ - سمر الفيصل : مجلة البحث التاويكي - حمص - العدد الاول •
- ٤ - عبدالعليم صالي : مجلة الأمل « وهي مجلة كان يصدرها الميثم الاسلامي بعمص » السنة الثالثة الأعداد : ٤ - ٥ - ٦ - ٧ •
- ٥ - عبدالمعين الحمصي : معاصرات الموسم الثقافي ١٩٦١ - ١٩٦٢ وزارة الثقافة - دمشق •
- ٦ - عبدالمعين الملوحي : مقدمة الديوان بالاشتراك مع المرحوم محي الدين الدرويش •
- ٧ - محمد رجب البيومي : مجلة الثقافة - القاهرة - السنة ١٤ - العدد ٧٠ •
- ٨ - محمد النقيدي : مجلة الحديث - حلب - ٢٤ : ١٩٨٨ ، ٦٠٣ •

### ٣ - كتب التراجم المعاصرة :

- ١ - اعلام الأدب والفن : المرحوم ادهم الجندبي •
- ٢ - الاعلام « قاموس تراجم » المرحوم خير الدين الزركلي •
- ٣ - اعيان الشبيبة : المرحوم محسن الأمين « توفي ١٩٥٢ » •
- ٤ - معجم المؤلفين : عمر رضا كحالة •

# حياة أحمد بن ماجد

اسمه وكنيته وألقابه ، نسبه ووطنه ، مولده ووفاته  
زواجه ومكانه في مكة ، ثقافته ولغاته

ابراهيم الخوري

عبثا يحاول الباحث أن يعثر على نبذة عن حياة أحمد بن ماجد وأعماله في المراجع العربية الكبرى المطبوعة ، أو في ما هو معروف ومفهرس من مخطوطات جزيرة العرب العائدة الى عصره . وتذهب تحرياته إدراج الرياح أن هو سمي الى تقصي أخبار هذا الرجل العظيم في المصادر الأجنبية في البلدان المجاورة لجزيرة العرب كفارس ، أو العراق ، أو مصر ، أو فلسطين ، مع أنه زار القدس ، وادرسى مراجه في موانئ إيران وفي مرافئ البصرة والقلزم والقصير على مدى سنين طويلة .

على أن اسم أحمد بن ماجد ورد في كتابين عربيين وكتاب ثالث تركي .

فالكتاب العربي الأول هو « الممددة المهرية في ضبط المعلوم البحرية » لسليمان بن أحمد بن سليمان المهري الذي جاء في الصفحة ١٧ منه ، س ٣ - ٤ : وأحسن القياس ما كان معتدل الخشبات أي لا كبيرة ولا صغيرة ، كما قال أحمد بن ماجد في أرجوزته ( الذهبية ) . وفي « الممددة » ذاتها أيضاً ، في الصفحة ١٨٨ ، حاشية ٢ ، يُقرأ اسم أحمد بن ماجد في استشهاد ببيتين من إحدى أراجيزه المفقودة غير المسماة (١) . ولم يتعدد تاريخ تأليف هذه « الممددة » ، لكن يرجح أنها تعود الى النصف الثاني من القرن السادس عشر أي الى ما يزيد عن نصف قرن بعد وفاة ابن ماجد .

والكتاب العربي الثاني هو « غزوات الجراكسة والأتراك في جنوب الجزيرة » ، المسمى « البرق اليماني في الفتح العثماني » ، تأليف قطب الدين محمد بن أحمد النهروالي ( ٩١٧ هـ / ١٥١١ م - ٩٩٠ هـ / ١٥٨٢ م ) ، مفتي مكة وأحد قضاتها ، المعروف بميوله التركية وبصلاته الوثيقة بالدولة العثمانية وتعزبه لها . وهذا الكتاب كتاب تاريخ ، جاء فيه عن « الفرقتين اللتين » حرفياً : « ولا يخلص من طائفتهم أحد الى بحر الهند الا ان خلس

منهم غراب الى الهند . فلا زالوا يتوسلون الى معرفة هذا البحر الى أن دلهم شخص ماهر من أهل البحر ، يقال له أحمد بن ماجد « (٢) » . وقد عنوانه النهر والي في البدء « الفتوحات المثمانية للأقطار اليمانية » ، وصنفه عام ٩٨٢ هـ / ١٥٧٤ م ، أي بعد مرور ثلاثة أرباع القرن على وفاة أحمد بن ماجد .

والكتاب التركي هو « المحيط » لأسير البحر سيدي علي بن الحسين ، المتوفى عام ٩٧٠ هـ / ١٥٦٢ م ، الذي أتم تأليف محيطه في بلدة أحمد آباد ، تحت ولاية كوجرات الهند ، في أواخر شهر محرم الحرام من شهور سنة اثنتين وستين وتسعمائة . من الهجرة النبوية / آخر كانون الأول عام ١٥٥٤ م ، أو حوالي نصف قرن بعد وفاة ابن ماجد . وفيه يعلن هذا الضابط التركي صراحة أن كتابه ترجمة عن « أحمد بن ماجد » و « سليمان بن أحمد » ( يقصد المهري ) ، عن تصانيف كتاب الفوائد والحواشي وتحفة الفحول والمعدة والمنهاج وقلادة الشموس (٣) . ويمود المترجم فيما بعد ، فيكسرر أطراءه سعة اطلاع « أحمد بن ماجد » ، ويلقبه بمعلم بحر الهند (٤) .

هذه الاشارات الثلاث الى أحمد بن ماجد في ثلاثة كتب مختلفة التواريخ ، يتيمة ، لم نجد سواها في مراجعنا ، ولا سمعنا أو اطلعنا أن غيرنا عشر على شيء آخر يضاف اليها .

لكن هذا لا يعني أن جميع السبل سدت في وجهنا ، وأصبحنا عاجزين عن ايضاح جوانب حياته ، من اسمه وكنيته وألقابه ونسبه ووطنه ومولده ووفاته وزواجه وسكنه وثقافته ولفاته وأسفاره . فمؤلفاته مليئة بالتفاصيل عن هذه النواحي التي نود الآن أن نستعرضها واحدة واحدة ، مستخلصة من شمره ونشره ، أي من تصانيفه أو من مخطوطاتها .

### أولا - اسمه

لا نقصد هنا « باسمه » العلم الخاص الذي أطلق عليه وعُرف به في حياته فقط ، بل أيضاً انتماءه الى أبيه وجده الأول ثم الثاني والثالث . . . . . والأكبر ، تمهيداً لاستنتاج ما يجوز أو يتعتم استنتاجه من نسبه . لذلك نميز صيفاً عديدة لاسمه ، تضمنها شمره أو نشره ، أو وضمت في تصدير وجيز ، كتبه النساخ ، يسبق أراجيزه وقصائده عادة .

#### أ - أقصر صيغة لاسمه :

فأقصر صيغة لاسمه أشير اليه بها ، هي تسميته « أحمد » ، التي جاءت على لسانه ، في أرجوزته « السفالية » في البيت ٦٩١ ، وفي أرجوزته « المعربة » في البيت ١٧٧ ، وفي قصيدته « الذهبية » في البيتين ١٧٦ و ١٩١ ، وفي قصيدته « البليغة في قياس سهيل والرامي » في البيت ٤٧ ، وفي قصيدته « الخمسة » في الخمسة ١٦ .

#### ب - صيغ مختصرة لاسمه :

وتلي عدة صيغ مختصرة لاسمه أقصر صيغة له .

## ١ - هو ووالده :

منها صيغة « أحمد بن ماجد » ، أي هو ووالده ، التي وردت في « حاوية الاختصار في أصول علم البحار » ، في الفصل الحادي عشر في البيت ١٠٩ ، وفي متن مخطوطة تاجر له كتاب الفوائد في أصول علم البحر والقواعد » ، في الورقة ١٠٨ ظهر ، س ١٣ ، وفي عنواني كتاب الفوائد اياه في نسختي باريس والظاهرية المخطوطتين ، وفي تصدير أرجوزته « السفالية » وأرجوزته « الملمقية » وأرجوزته « قسمة الجمة على أنجم بنات نعل » وقصيدته « الثانية » وقصيدته « ضريبة الضرائب » وقصيدته « الخمسة » .

## ٢ - هو ووالده وجده الأول :

ومن هنا صيغة « أحمد بن ماجد بن محمد » ، أي هو ووالده وجده الأول ، التي أدرجت في تصدير أرجوزته « المربة التي عربت الخليج البربري وصححت قياسه » .

## ٣ - هو ووالده وجده الأول والثاني :

ومن هنا صيغة « أحمد بن ماجد بن محمد بن عمرو » ، أي هو ووالده وجده الأول والثاني التي اشتمل عليها تصدير أرجوزته « النتحات لبر الهند وبر العرب من جاء اثنتي عشرة الى جاء اصبع » .

## ٤ - هو ووالده وجده الثاني دون الأول :

ومن هنا أيضاً صيغة « أحمد بن ماجد بن عمرو » أي هو ووالده وجده الثاني ، التي حواها تصدير قصيدته « المكية » وقصيدته « نادرة الأبدال في الواقع وذبان الميوق » .

## ٥ - هو ووالده وأجداده الأول والثاني والثالث والرابع :

ومن هنا أخيراً صيغة « أحمد بن ماجد بن محمد بن عمرو بن فضل بن دويك » ، أي هو ووالده وأجداده الأول والثاني والثالث والرابع ، المذكورة في تصدير قصيدته « كنز المعاملة وذخيرتهم في علم المجهولات في البحر والنجوم والبروج وأسمايها وأقطابها » .

## ج - صيغ مطولة لاسمه :

ولاسمه ثلاث صيغ مطولة :

١ - أولاه « أحمد بن ماجد بن عمرو بن فضل بن أبي الركايب » في مقدمة مخطوطة تاجر لحاوية الاختصار في أصول علم البحار .

٢ - والصيغة الثانية هي « أحمد بن ماجد بن محمد بن عمرو بن فضل بن دويك بن أبي الركايب » في مقدمتي المخطوطة الباريسية لحاوية الاختصار في أصول علم البحار ، ورقة ٨٩ ، س ٣ ، والمخطوطة الظاهرية لها في الورقة ١٠١ وجه ، س ٧ - ٨ .

٣ - والصيغة الثالثة أطولها ، لا ينتقصها الا اسم الجد الأول « محمد » لتصبح تامة ، وهي « أحمد بن ماجد بن عمرو بن فضل بن دويك بن يوسف بن حسن بن حسين ، بن أبي معلق ، ابن أبي الركايب » . وقد وضعت في تصدير أرجوزته « قبلة الاسلام » .

د - الصيغة الكاملة لاسمه :

أما الصيغة الكاملة لاسمه ، حتى الجد التاسع ، فهي « أحمد بن ماجد بن محمد بن عمرو بن فضل بن دويك بن يوسف بن حسن بن حسين بن أبي معلق بن أبي الركايب » . ويعشر على هذه الصيغة في متن مخطوطة باريس لكتاب الفوائد في أصول علوم البحر والقواعد في الورقة ٣ وجه ، س ١٥ - ١٦ ، وفي متن المخطوطة الظاهرية له في الورقة ٣ وجه ، س ٢١ - ٢٣ ، وفي تصدير أرجوزته « برء العرب في خليج فارس » وقصيدته « الذهبية » . وهكذا يتفق ما ورد في أحد تصانيفه مع ما هو شائع بين الناس في الأوساط المثقفة عامة وعند النساخ خاصة . فلا مجال للشك في وجوده لأن أحدا لم يتحدث عنه في المصادر الكبرى المطبوعة . من جهة ثانية ، تنطوي صيغة اسمه الكاملة على مضمون خاص سوف نحاول استجلاؤه .

هـ - ما يستخلص من اسمه الكامل :

فيه ناحيتان جديرتان بالاهتمام والابراز .

١ - الناحية الأولى أن علمي جديده الثامن والتاسع أغفلا ، واستميض عنهما بكنيتي « أبي معلق » و « أبي الركايب » اللتين طفتا على علميهما الأصليين ، وتدلان على مهنتيهما .

والمعلق ، بكسر الميم ، قدح ضخم أو قلبة ضخمة تصنع من جلود الابل ويملقها الراعي أو الراكب على ظهر البعير معه ، فيحلب فيها ويشرب بها ، وميزتها أنها خفيفة عندما تكون فارغة ، ولا تنكسر اذا حركها البعير الذي يحملها وهي ملائمة ، أو طاحت على الأرض . وهذا دليل على أن جده الثامن كان يملك ابلا ، ويحمل سقاء الماء على بعضها ، اشارة الى قطع الابل أماكن لا ماء فيها ، وهذا لا يحصل الا في ابل القوافل التجارية . اما الابل المرعية ، فلها اظمام أي مدد حبس عن الماء . واذا أراد صاحبها سفرا بعيدا في البادية عودها أن تشرب خمسا أو سدسا ، أي أن ترد المناهل مرة واحدة كل خمسة أيام أو ستة أيام .

والركايب جمع ركاب ، بكسر الراء ، وهي الابل التي تخرج ليجاء عليها بالطعام أو التي يسافر عليها الى مكة وتحمل عليها المعامل ، أو التي تؤجر بكرام ويحمل عليها متاع التجار وطعامهم . وهذا كلام صريح يثبت أن جده التاسع كان يملك ابلا يكاريتها للحجاج أو للتجار .

بالتالي ، لا يخطيء الباحث ان استنتج أن أجداد ابن ماجد أصحاب ابل حمل ، عملوا في النقل البري الى مكة أو الى عدن أو الى الشمال على الساحل ، ولعلمهم تعاملوا التجارة الى جانب النقل .



٢ - الناحية الثانية أن ماجدا ، والد أحمد ، كان راسخاً في علم البحر ، متمكناً فيه ، هو ومحمد جده الأول ووالد أبيه ماجد . وقد عظم أحمد والده ، وقال عنه في كتاب الفوائد : « وكان الوالد - أي ماجد - ، عليه الرحمة والغفران ، يسميه الربابين ربان البرين . ونظم الأرجوزة المشهورة العجازية فوق البيت » (٥) . وذكر في مكان آخر : « وكانت أرجوزة الوالد خيراً لي من جميع ميراثه في ذلك المكان » (٦) . وروى على لسان علي الهبي قول هذا الأخير : « سافرت عند والدك المعلم الشهير ، فريد عصره في هذا الفن ، المعلم ماجد بن محمد بن عمرو في مائة وأربعين ( أي من النيروز ) » (٧) . وأشار إلى ظهرة قريبة من المرما وظهرته « سماها أكثر أهل ذلك الزمان ظهرة ماجد » (٨) . وأطرى علم جده أيضاً : « وقد كان جدي ، عليه الرحمة ، محققاً مدققاً ، ولم يقرأ لأحد فيه ( أي في بحر القلزم ، قلزم العرب ) » . لكنه جعله دون علم والده ماجد : « فزاد عليه الوالد ، رحمة الله عليه ، بالتجريب والتكرار ، ففاق علمه علم أبيه » (٩) .

اذن كان آل ماجد عريقين في النقل البري والتجارة القارية في الماضي ، وفي النقل البحري وشؤونه في وقت لاحق وفي عهد أحمد بن ماجد . فهم بالتالي ضليعون في علوم الملاحة الفلكية التي توارثوها أباً عن جد .

## ثانياً - كنيّاه

كنّى أحمد بن ماجد نفسه بكنيتين : هما « ابن ماجد » و « ابن أبي الركائب » .  
أ - كنيته « ابن ماجد » :

فكنية « ابن ماجد » واردة في البيت ٢٤٧ من أرجوزته « المنتخات لبر الهند وبر العرب من جاء اثنتي عشرة لجاه اصبغ » . وعنّها تفرعت أشباه كنيّة أخرى ، نقصد « ابن مجد » في البيت ٢٢ من قصيدته « المكية » و « نجل ماجد » في البيت ٢٩ من قصيدته القافية ، و « ماجد ابن ماجد » في البيت ٢٩ من قصيدته القافية ، و « ماجد ابن ماجد » في البيت ١٣ من قصيدته « عدة الأشهر الروية » .

ب - كنيته « ابن أبي الركائب » :

وجاءت كنيته « ابن أبي الركائب » في البيت ١٥٤ من أرجوزته « الهادية » . وقد أبنا أهمية هذه الكنية في الفقرة السابقة . أما كنية ابن ماجد ، فعادية ، مع أننا نميل إلى الظن بأنها بالنسبة له من باب الافتخار بوالده .

## ثالثاً - ألقابه

لأحمد بن ماجد ألقاب كثيرة ، يشير بعضها إلى تدينه وبعضها الآخر إلى رسوخه في علم البحر .

## ١ - القابه الدينية :

فاللقاب الدينية هي الشهاب أو شهاب الدين وما شابهها ثم حاج الحرمين الشريفين .

١ - فقد ورد لقب « الشهاب » في حاوية الاختصار في أصول علم البحار في الفصل العادي عشر البيت ١٠٩ ، وفي أرجوزته « السبعية » في البيت ٢٨٧ ، وفي أرجوزته « قسمة الجمة على أنجم بنات نمش » في البيت ٢٢١ ، وفي أرجوزته « الهادية » في البيت ١٥٣ ، وفي أرجوزته « بر العرب في خليج فارس » في البيت ٢٩٩ ، وفي قصيدته « الفائقة في قياس الضفدع الأول وقيدته سهيل » في البيت ٥٥ ، وفي قصيدته « مواسم السفر » في البيت ١٨ .

٢ - وجاء لقب « شهاب » في أرجوزته « تصنيف قبلة الاسلام » في البيت ٢٨٨ ، وفي قصيدته الذهبية « في البيت ١٨٥ ، وفي قصيدته « ضريبة الضرائب » في البيت ١٨٤ ، وفي قصيدته « المكية » في البيت ١٦٩ ، وفي قصيدته « نادرة الأبدال في الواقع وذبان الميوق » في البيت ٤٨ ، وفي تصوير قصيدته « الثانية » ، وفي كتاب الفوائد في أصول علم البحر والقواعد في مخطوطة باريس .

ويلحق باللقبين السابقين ، لقب « شهاب الحق » في البيت ٢٤ من قصيدته « ميمية الأبدال » ولقب « شهاب العلم » في البيت ٧٠ من قصيدته « كنز المعاملة وذخيرتهم في علم المجهولات في البحر والنجوم والبروج وأساميها وأقطابها »

٣ - وتضمن متن كتاب الفوائد في أصول علم البحر والقواعد في مخطوطة باريس في الورقة ٣ ظهر ، س ١٥ ، وفي مخطوطة تاجر في الورقة ١٠٨ ظهر ، س ١٣ ، وفي مخطوطة الظاهرية في الورقة ٣ وجه ، س ٢١ ، لقب « شهاب الدين » ، الذي ورد أيضاً في تصدير أرجوزته « تصنيف قبلة الاسلام » ، وأرجوزته « النتغات لبر الهند وبر العرب من جاء اثنتي عشرة لجاء اصبع » ، وأرجوزته « المعربة التي عربت الخليج البربري وصححت قياسه » ، وقصيدته « الذهبية » ، وقصيدته « ضريبة الضرائب » ، وقصيدته « المكية » وقصيدته « نادرة الأبدال في الواقع وذبان الميوق » .

ويلحق بهذا اللقب ، لقب « شهاب الدنيا والدين » الوارد في عنوان النسخة الظاهرية لكتاب الفوائد في أصول علم البحر والقواعد .

## ٤ - حاج الحرمين الشريفين :

وذكر لقب أحمد بن ماجد « حاج الحرمين الشريفين » ، في متن كتاب الفوائد في أصول علم البحر والقواعد في نسخة باريس في الورقة ٣ ظهر ، س ١٤ ، وفي نسخة الظاهرية في الورقة ٣ وجه ، س ٢٠ ، وفي تصدير أرجوزته « النتغات لبر الهند وبر العرب من جاء اثنتي عشرة لجاء اصبع » وأرجوزته « قسمة الجمة على أنجم بنات نمش » ، وأرجوزته « بر العرب في خليج فارس » وقصيدته « الذهبية » ، وقصيدته « الثانية » ، وقصيدته « المكية » ، وقصيدته « كنز المعاملة وذخيرتهم في علم المجهولات في البحر والنجوم والبروج وأساميها وأقطابها » .

## ب - القابه العلمية :

ولأحمد بن ماجد القاب علمية كثيرة ، منها رابع الثلاثة وما بمعناها ، والرئيس  
المقدم أو رئيس علم البحر أو أستاذ فن البحر ، والمعلم ، وربان الجهازين .

### ١ - رابع الثلاثة ، رابع الليوث ، رابع الليوث الثلاثة ، خلف الليوث .

فقد ورد لقب « رابع الثلاثة » في البيت الثاني ، من قصيدته « البليغة في قياس سهيل  
والرامح ( للثلاثة رابع ) ، وفي البيت ١٦ من قصيدته « ميمية الأبدال » ، وفي متن ككتاب  
الفوائد في أصول علم البحر والقواعد في مخطوطة باريس في الورقة ٢ ظهر ، س ١٤ ،  
وفي مخطوطة الظاهرية في الورقة ٣ ، وجهه ، س ٢٠ ، وفي تصدير أرجوزته « قبلة الاسلام »  
وأرجوزته « الملمعية » وقصيدته « الثانية » .

وجاء لقب رابع الليوث في تصدير قصيدته « كنز المعاملة وذخيرتهم في علم المجهولات في  
البحر والنجوم والبروج وأسمائها وأقطابها » .

وتضمنت مخطوطة تاجر لكتاب الفوائد لقب « رابع الليوث الثلاثة » في الورقة ١٠٨  
ظهر ، س ١٤ .

واشتمل تصدير أرجوزته « بر المرب في خليج فارس » وتصدير قصيدته « المكية »  
على لقب « خلف الليوث » .

ويقصد بالليوث المعاملة الشجيمان ، ويستعمل ابن ماجد لهم أيضاً أسود البحر  
بالمعنى ذاته ، كما في البيت ٦٠ من قصيدته « ضريبة الضرائب » وفي البيتين ٥٠ و ٥١ من  
قصيدته « البليغة في قياس سهيل والرامح » ، والبيت ٥٦ من قصيدته « الفائقة في قياس  
الضفدع الأول وقبده سهيل » .

ويمني بالثلاثة محمد بن شاذان وسهل بن أبان وليث بن كهلان . ويسميه « الثلاثة  
رجال المشهورين ، المؤلفين لا المصنفين » (١٠) ، والمصنفين المتقدمين وثلاثة الأحبار (١١) ،  
والمشايخ الثلاثة المتقدمين (١٢) . لكنه لا يعتبرهم ربابين أو معلمين ، لأنهم « لم يركبوا البحر  
إلا من سراف الى بر مكران » (١٣) ، وكل ما فعلوه هو أنهم جمعوا رهمانجا نثرياً جمعاً  
ونقلوه عن أهل كل بر فيما يختص ببحرهم ، ولم يجربوا ما أخذوه عن غيرهم ولا تحققوا  
من صحتهم . ويضيف : « وقد قُترتهم بقولي اني رابعهم لتقدمهم في الهجرة فقط » (١٤) ،  
أي لمجيئهم قبله تاريخياً . أما من الناحية العلمية ، فلا يراعي شهورهم إطلاقاً ، ويقول :  
« وأنا ألفت واخترعت وفعلت وعملت وجربت وصححت وهديت به المسافرين .  
وتصنيفنا خير من تصانيفهم ، وعلمنا خير من علمهم » (١٥) ، أو « وجللنا قدرهم ، رحمة  
الله عليهم بقولي : اني رابع الثلاثة وربما في العلم الذي اخترعناه في البحر ، ورقة  
واحدة تقوم ، في الصحة والبلاغة والفائدة والهداية والدلالة ، بأكثر مما صنفوه » (١٦) .

### ٢ - الرئيس المقدم أو رئيس علم البحر أو أستاذ فن البحر .

ويصف أحمد بن ماجد نفسه بأنه « الرئيس المقدم » في البيت الثاني من قصيدته « ميمية الأبدال » ، ويعود ذكر « الرئيس المقدم » في الخمسة الأولى من قصيدته « الخمسة » ، ويحدد الشروط التي يجب أن تتوفر فيه . وقيل عنه أنه « رئيس علم البحر وأستاذ فن البحر » في عنوان كتاب الفوائد في مخطوطة باريس .

والرئيس المقدم لا سلطة فوق سلطته ، ياتمر الربان بأمره وحتى الناقضة ، والكلمة الأخيرة له في جميع شؤون الملاحة .

### ٣ - المعلم أو معلم البحر الزخار :

وعرف أحمد بن ماجد بين الربابين والنساخ بأنه المعلم ، مثلما جاء في تصدير أرجوزته « تصنيف قبة الاسلام » وأرجوزته « المعربة عربت الخليج البربري وصححت قياسه » وقصيدته « ضريبة الضرائب » ، وقصيدته « نادرة الأبدال في الواقع وذبان الميوق » وقصيدته « الخمسة » . وسماه عنوان حاوية الاختصار في أصول علم البحار « المعلم أسد البحر الزخار » .

### ٤ - ربان الجهازين :

وجاء في البيت العاشر من قصيدته « الفائقة في قياس الضفدع الأول وقيدته سهيل » أنه « ربان الجهازين » . والمقصود بالجهازين : آلة اليد أي حطبات أو خشبات القياس بالأصابع ، والاسطرلاب في القياس بالدرجات .

## رابعاً - نسبه ووطنه

حدد أحمد بن ماجد نسبه بجملاً تام في شعره ونثره ، وعرف فيهما بوطنه بلا لبس أيضاً . وتوضح هاتان الناحيتان من كلامه تصريحاً أو تلميحاً .

### أ - نسب أحمد بن ماجد :

#### ١ - فهو عربي معقلي .

وجاء ذلك في حاوية الاختصار في أصول علم البحار في الفصل العادي عشر في البيت ١٠٩ . والمعقلي نسبة إلى معقل . فاما أن يكون الشخص المقصود معقل بن يسار من الصحابة ، وهو من مزينة مضر ، واما معقل بن سنان من أشجع ، وهو الأرجح لأن أشجع قبيلة من غطفان ، وغطفان حي من قيس عيلان : غطفان بن سعد بن قيس عيلان .

#### ٢ - وهو سعدي :

وقد أكد هذه النسبة في أرجوزته السفالية في البيت ٦٩١ منها ، وفي قصيدته « الذهبية » في البيت ١٩١ ، وفي قصيدته « المكية » في البيت ١٦٩ ، وفي قصيدته « نادرة الأبدال في الواقع وذبان الميوق » في البيت ٣٩ ، وفي عنوان كتاب الفوائد في أصول البحر والقواعد في مخطوطة باريس ، وفي متن هذا الكتاب ، ص ١٠ ، س ٦ ، وفي تصدير أرجوزته

« قبلة الاسلام » وأرجوزته « النشجات لبرالهند وبر العرب من جاء اثنتي عشرة لجاء اصبع » .

والسمدي نسبة الى قبيلة بني سعد . الا ان السمود كثيرة في قبائل العرب . فكان لا بد أن يوضح أحمد بن ماجد سعداً المقصودة ، فقال في قصيدته « عدة الأشهر الرومية ، البيت ١٣ ، أنه « يؤول الى سعد بن قيس بن عيلان » . وتكرر هذا التمييز بالذات في تصدير قصيدته « ضريبة الضرائب » . وقيس عيلان أبو قبيلة من مضر ، واسمه الناس بن مضر بن نزار ، وليس في العرب عيلان غيره .

٣ - وهو عامري . . . . . عدنانني .

ويشير الى انتمائه الى قبيلة عامر فمعد فعدنان في قصيدته « المكية » في البيت ٢٢ منها . وعامر هذا هو عامر بن صعصعة بن معاوية بن بكر بن هوازن بن منصور بن عكرمة بن حفضة بن قيس عيلان . وبهذا تصبح نسبته الى عامر مثل نسبته الى سعد بن قيس عيلان ، لكن عن جد آخر .

٤ - وهو مادري :

وقد ورد هذا المزمع الى مادر في قصيدته « المكية » أيضاً في البيت ١٦ منها . ومادر هذا جد بني هلال بن عامر بن صعصعة . فلا فرق إذن بين هذه النسبة الجديدة وبين النسبات السابقة الا في اختيار الجد .

٥ - نسب أحمد بن ماجد الكامل وما يستخلص منه :

مما تقدم يستطيع الباحث أن يستخلص ميعة مختصرة لنسب أحمد بن ماجد شبه الكامل على الوجه التالي : أحمد بن ماجد . . . . . بن مادر بن هلال بن صعصعة بن عامر بن هوازن بن منصور بن عكرمة بن حفضة بن قيس عيلان أبي الناس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان ، وهذا يعني أنه ينتسب الى القبائل المدنايية المقيمة في تهامة ونجد والحجاز ، اجمالاً ، مع أن بعضها مثل هوازن نازلة في اليمن . وكذلك سعد قيس عيلان . إذن أحمد بن ماجد يعني استناداً الى نسبه . وتؤيد أقواله هذا الاستنتاج عندما يتحدث عن انتمائه الأرضي .

ب - انتماء أحمد بن ماجد الأرضي :

يقول أحمد بن ماجد بوضوح تام انه نجدي ، ويصر على الحاق هذه النسبة باسمه ، فيذكرها في ص ٦ ، س ٩ من مقدمة حاويته النثرية ، وفي ص ١٠ ، س ٦ من متن كتاب الفوائد في أصول علم البحر والقواعد .

ويستبعد نضام السابقان كلياً أن يكون من تهامة أو الحجاز أو أي مكان آخر ويحتمل قبول نجد موطناً له . بقي أن تتعدد نجد المقصودة وأن يعرف أهمي نجد اليمن أم نجد الحجاز في السمودية . ويتولى ابن ماجد نفسه إزالة الالتباس ، ويقطع بأنه يعني نجد اليمن .





ففي كتاب الفوائد في أصول علم البحر والتواعد ، يتفنى بيت الشعر التالي :

**تهامة مشتانا ونجد مصيفنا ونجران واديننا الذي نتخرف**

ويشرحه فيقول : « فالمراد بنجد هنا صعدة وما يليها . ونجران شرقها . وسد مأرب شاميتها للشرق . والجوف بقربه . والرابع الغالي فهو على مشارق الجميع » (١٧) .

ويستتبع هذا الشرح أن نجد مرادفة لصعدة في ذهنه . بالتالي ، عندما يقول انه نجد ، يقصد أنه من نجد اليمن ومن مدينة صعدة بالذات . إذن هو يعني ، كما مر في نسبه .

ويستعيد ابن ماجد بعض ذكرياته عن وقوفه على جبال صعدة ، وهو يتأمل بحر اليمن ، ويصف ما يراه ، فيقول : « وأما أسنة وبناتها ( جزر خالية في البحر الأحمر ) ، فيراهن الناظر من جبال صعدة » (١٨) .

**ج - تأييد المؤرخين والجغرافيين لشرح ابن ماجد :**

ولا يختلف مدلول نجد عند المؤرخين والجغرافيين عن مدلولها عند أحمد بن ماجد . فنجد ، في مفهوم مؤرخي اليمن ، صعدة ومنطقتها .

فالخزرجي يقول : « وفي سنة اثنتين وخمسين سار الأمير أسد الدين محمد بن الحسن بن علي بن رسول ، والأمير شمس الدين أحمد بن الإمام المنصور عبدالله بن حمزة ، والمساكر المظفرية الى مدينة صعدة . . . ثم فتحت صعدة . . . ورتبها في صعدة الأمير عز الدين محمد بن الأمير شمس الدين أحمد بن الإمام وهبة بن الفضل ، ورجع الأميران الى صنعاء . وفي ذلك يقول الأمير عز الدين عزان بن سعيد بن نسر بن حاتم على لسان الأمير شمس الدين أحمد بن الإمام ، مستدحاً السلطان الملك المظفر :

**سلام مشوق وده ما تصرما يزورك من نجد وان كنت متهما (١٩)**

فالتقصيدة نظمت في صعدة وأرسلت منها الى تهامة ، لكن جاء فيها « يزورك من نجد » ، أي ان نجداً أو صعدة مترادفتان في عرف أهل اليمن ومؤرخيها . وبذا يجيء التطابق تاماً مع ما قاله ابن ماجد في شرحه .

وجاء ما يلي في ترجمة الفقيه أبي عبدالله محمد بن الحسن بن عبدويه المهرزاني في تاريخ ثغر عدن : « ولما استقر الفقيه بكرمان ، وشاع علمه ، قصدته الناس من نجد اليمن وتهامته » (٢٠) .

وقال المقدسي البشاري في كتابه « أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم » عن اليمن ما يلي : « وأما اليمن فقسمان : ما كان نحو البحر ، فهو غور واسمه تهامة وقصبته زبيد . . . وأما ما كان من ناحية الجبال ، فهو بلاد باردة ، تسمى نجداً ، قصبته صنعاء ومن مدنها صعدة » (٢١) .

ويميز صاحب تقويم البلدان نجد الحجاز عن نجد اليمن ، ويقول : « ومنها - أي ديار العرب - نجد الحجاز المتصل بأرض البحرين . ومنها بادية العراق وبادية الجزيرة . ومنها بادية الشام . ومنها اليمن المشتمل على تهامة ونجد اليمن وعمان ومهرة وحضرموت وبلاد صنعاء وعدن وسائر مخاليف اليمن . فما كان من حد السرين الى أن ينتهي الى ناحية يلملم وظهر الطائف ممتداً الى نجد اليمن الى بحر فارس مشرقاً ، فهو من اليمن » (٢٢) .

وهكذا يلتقي الجغرافيون العرب ومؤرخو اليمن على مفهوم نجد اليمن وصعدة . ولا بد لنا أن نفهم أن ابن ماجد ، عندما يقول بأنه نجدي ، يقصد نجد اليمن وصعدة بالذات ، لأن نجد اليمن وصعدة مترادفتان في ذهنه وفي الأعراف التاريخية والجغرافية .

من ناحية أخرى ، نجد أن أحمد بن ماجد يعرف بدقة أقسام اليمن الجغرافية كما سبق وأبنا ، ويقارن فيما يلي خصبه بقحط الحجاز : « الحجاز مسحلة قليلة الطعام وعلى جانبها اليمن الأخضر الذي لا ينقطع منه المطر من العام الى العام ، يخرف خريف الحبشة والهند ، وفي الشتاء يلحقه مطر بر العرب . فهو دائم الأزمان فيه الرخاء ، والحجاز دائم الأزمان فيها المجل ، لأن مطر الشتاء لا يلحقها منه الا القليل ، ومطر الحبشة بريح الكوس لم يأتها من غلظ الحبشة » (٢٣) . وهو يحن أيضاً الى اليمن ، ويمبّر عن عواطفه في البيت الآتي :

وموسمها سبعون من بعد مائة الى اليمن الفيحاء أرض الأحبة (٢٤)

وما ذلك الا لأنه من نجد اليمن ومن صميم صعدة .

وتتناهى حججنا وتحليلنا مع اتجاه المستشرقين وبعض الباحثين العرب الذين تبنوا أقوالهم ولا سيما أقوال علي بن حسين وغبرييل فران على علاقتها رغم سهولة ردّها .

د - تفنيد أقوال علي بن حسين وغبرييل فران :

وكان أمير البحر سيدي علي بن حسين قد ذكر في محيطه أن أحمد بن ماجد من جلفار في عُمان (٢٥) . ولم يقدم حجة واحدة تثبت صحة زعمه ولا أشار مطلقاً الى المصدر الذي استقى منه النبا .

ولم يناقش غبرييل فران خبر القائد التركي ، بل قبله بلا تمحيص ، وظن أنه وجد ما يؤيده في البيت ٨٥ من الفصل الحادي عشر من حاوية الاختصار في أصول علم البحار ، وهو هذا :

تمت بشهر الحج في جلفار اوطان أسد البحر في الاقطار (٢٦)

وقد فات أمران المستشرق الفرنسي في هذا البيت ، فضل وضلل :

١ - أولهما أنه قرأ « أسد » في الشطر الثاني ، وهي بضم الهمزة وتسكين السين ، قرأها بفتح الهمزة وتسكين السين للضرورة الشعرية ، ليجعل اللفظ مفرداً ويعني به ابن ماجد (أسد البحر = ابن ماجد) ، كما وضع بين قوسين في الصفحة ٢٠٦ ، س ٢٩ من كتابه

« الارشادات الملاحية والرهانجات العربية والبرتغالية ، المجلد الثالث ، مدخل الى الملاحة الفلكية العربية » .

٢ - وثانيهما أنه فهم « أوطان » بمعناها الحديث. في حين ينبغي أن يتقيد باستعمالها الأصلي في القرن الخامس عشر : فقد جاء في لسان العرب : الوطن المنزل تقيم به ، أي بيت الإقامة الموقتة ، لا البناء الذي يملكه الانسان ويسكنه على الدوام . ولو كلف فران نفسه عناء الرجوع الى قصيدة ابن ماجد « البليغة في قياس سهيل والرامي » ، لوجد الفكرة ذاتها مكررة ومشروحة في الأبيات ٤٩ - ٥٢ منها ، وهي التالية :

دعى الله جلفار ومن قد نشأ بها	وأسقى ثراها واكفا متتابع
بها من أسود البحر كل مجرب	وفارس بحر للشدائد بارع
يسرك في الأوصاف ان وصفت له	حذور جسور في المهمات شاجع
إذا قام في شيء يرجى كماله	يقوم ولم يمنعه عن ذاك مانع

كذلك استشهد غبرييل فران بالمراجع البرتغالية مثل باروس ، والبوكويركي ، ورهمانج فاسكودا غاما ، وحوليات دامياو ، وخاصة كتاب دوارتيه باربوسا (٢٧) . والمجيب أنه هاد الى دوارتيه باربوسا لشرح معنى تعبير « المعلم الفلكي » (ماليمو كاناكوا) ، لكنه لم يحاول أن يستفيد من هذا الكتاب بالذات ليعرف معنى بيت ابن ماجد ، لأن المؤرخ البرتغالي قال حرفياً عن جلفار : « فمضى تجاوزنا بلدة بروفام ، نصل الى بلدة أخرى تدعى جلفار ، يقيم فيها أثرياء ومشاهير المالكة وكبار تجار الجملة . وفيها مصائد سمك هامة جداً وأماكن غوص لصيد اللؤلؤ الصغير والكبير ، واليها يأتي مسلمو هرموز ، ليشتروا اللؤلؤ وينقلوه الى الهند والى بلدان أخرى » (٢٨) .

### خامساً - مولده ووفاته

عشر على اسم أحمد بن ماجد في مرجعين عربيين ولي مرجع واحد تركي . وهذا ما ذكرناه من قبل . لكن لا تحري هذه المؤلفات أي شيء آخر عنه . بالمقابل ، تتضمن تصانيفه ومخطوطاتها تواريخ أحداث وتواريخ نظم شعر ووصف حالته الصحية أو الذهنية وتفاصيل أخرى متنوعة عن حياته ، يصح الوثوق بها واعتمادها أساساً لمعرفة سنه ثم تحديده على وجه الدقة الممكنة بتعيين تاريخ ولادته وتاريخ وفاته .

آ - سن أحمد بن ماجد :

ويهم الباحث كثيراً أن يعرف هل طال عمر ابن ماجد وكـم طال ، لعلاقة هذا الموضوع المباشرة باتصاله المزعوم بفاسكو داغاما . ويوفر هو نفسه عناء الاستقصاء ، ويجيب على هذا التساؤل ويتأيّد قوله بجمع حاسمة .

١ - فقد نظم قصيدته ضريبة الضرائب عام ٩٠٠ هـ / ١٤٩٤ م ، واستهلها بالبيتين  
التاليين :

شباب براسي اعجب الناس من امري      اتاني عقوب الشيب في آخر العمر  
واي شباب بعد ستين حجة      سما في السما فوق السماكين والنسر

ويقصد بالبيت الأول : أن الناس أصيبت بالذهول لأن شعره بقي أسود رغم تقدمه  
الكبير في السن ولم يشب الا في آخر عمره . وهذا يعني أنه كان ، في عام ٩٠٠ هـ / ١٤٩٤ م ،  
تحت رهبة الموت ويشمر بدنو أجله . ويأسف في البيت الثاني لذكر لفظ « شباب » لأن  
شبابه ، بعد أن تجاوز كثيرا الستين عاما ، أصبح بمبدأ جذا عنه بعد السماكين  
الأعزل والرامح والنسر الواقع عن الأرض . وهذا تأكيد أيضا على أنه وصل الى أقصى  
الكبر .

وفي العام ذاته ، أي ٩٠٠ هـ / ١٤٩٤ م ، نظم قصيدته قسمة الجمة على أنجم بنات  
نمش ، التي يقول فيها في البيت ٢٠٣

لاني قد كنت أيام الصبا      هممت فيها فاتتني أشياء

والأشيب المبيض الرأس . اذن لم يمضي في رأسه شعرة واحدة سوداء في عام ٩٠٠ هـ .  
وهذه اشارة واضحة الى طمنه في السن . ويعود في الشطر الثاني من البيت ٢١٤ من  
القصيدة ذاتها ، فيكرر احساسه بقرب منيته ، فيقول : « خوفي أموت قبل أن تحمرا » .  
ويوصي باصلاحها بعد مماته . وتعني هذه الوصية انتهاء عهد الاعتداد بالنفس عنده  
وبداية شكه في قدرته لأنه لم يعد يسافر بل يستطيع السفر ، ليختبر ويجرب ويدون  
كما كان يفعل طيلة حياته . وقد غيرت الفكرة ذاتها في قصيدة ضريبة الضرائب ،  
فقال في بيتها ٤٣ :

وزدهن بالتجريب مهما استطعته      مخافتنا ان لا يساعدنا عمري

ولم تراوده هذه الرؤى الكثيبة فجأة ، بل مرت بخلد خسة أعوام قبل أن ينظم  
قصيدتيه السابقتين . ففي عام ٨٩٥ هـ / ١٤٨٩ م ، صنف القصيدة المكية ، وقال في  
بيتها ١٥١ :

وصفت لكم تجريب خمسين حجة      فشين قلبي لا تقبل شاب ظاهري

فالقلب هنا يعبر عن العقل ، اذ يقال في العربية : ما قلبك منك ، وأين ذهب قلبك ؟  
أي ما عقلك منك وأين ذهب عقلك ؟ والظاهر الرأس ، من ظاهر كل شيء أعلاه ، وظاهر  
الانسان رأسه . ويفيد فعل « شين » تغير لون الشعر من أسود الى أبيض فيما يتعلق  
بالرأس ، وهو المعنى الحقيقي ، أما فيما يتعلق بالعقل ، فالمعنى المجازي مقصود ، أي  
تحول التمييز من سديد الى ضعيف . وبهذا يصبح معنى البيت : في عام ٨٩٥ هـ ، كان  
ابن ماجد قد أمضى خمسين سنة في البحر مسؤولا عن المراكب ، يطبق فيها مبادئ علم

الملاحة الفلكية ، فلم تقتصر هذه المدة الطويلة على انهاك قواه الجسدية - بدليل الشيب - بل أضعفت قواه العقلية أي حسن تمييزه للأمور .

ويستدل من جميع هذه الأقوال ، الواردة على لسان ابن ماجد عن أوضاعه ، أنه امتنع عن ممارسة مهنته منذ عام ٨٩٥ هـ ، وأقام إما في بيته في مكة أو في بيت أهله أو بيت ثان له في صعدة . وكان لا يزال حياً ومعتزلاً بالعمل في عام ٩٠٠ هـ .

وهكذا نرى أن ابن ماجد أشرف على الموت أو كاد في نهاية القرن التاسع الهجري وقبل نهاية القرن الخامس عشر الميلادي . فماذا عنه في النصف الأول من القرن التاسع الهجري ؟

٢ - إذا عدنا مرة أخرى الى تصانيفه ، وجدنا بيتاً واحداً في حاوية الاختصار في أصول علم البحار يتعلق بهذه الفترة : وهو البيت ٧٦ من الفصل الحادي عشر منها : أي

### قد راح عمري في المطالعات وكثرة التسال في الجهات

وهذا يعني أنه أمضى سني عمره قبل تاريخ الحاوية ، أي قبل عام ٨٦٦ هـ / ١٤٦١ م يقرأ ويركب البحر . وهذا القول لا يسمن ولا يفرر صراحة ، لكنه لا يخلو من المعلومات غير المباشرة عن الفترة الأولى من حياة ابن ماجد ، إذا أحسن تفسيره على ضوء ما يقصده بتمبير « الجهات » ، شريطة أن ينطبق التفسير مع ما ورد في حاويته . فـ « الجهات » هنا سواحل بحر الهند ، وكثرة التسال في « الجهات » تعني الاستخبار المتواصل عن أصول الملاحة في تلك الأسفار التي شتى البلدان . فإذا علمنا أن أسفاره البحرية قادت إلى إفريقية الشرقية وفارس والهند وبلدان تحت الريح حتى بندر ملاقة ، وإذا علمنا أيضاً أنه تحدث عنها جميعاً بشيء من التفصيل ، وأورد آراء معالمتها في الملاحة ، حق لنا أن نتساءل لماذا لم يتكلم عن الصين بالدقة ذاتها (٢٩) ، ولماذا لم يتطرق إلى الملاحة الصينية لا من قريب ولا من بعيد ، واكتفى بالتصريح بأنه لم يستطع ضبط قياس الصين من معاملة مجربين (٣٠) ، وبأنه لا يعرف شيئاً عن شكل الشراع الصيني (٣١) . ويتحول تساؤلنا إلى استغراب ، عندما تعود إلى ذاكرتنا الحملات الصينية السبع التي جاءت إلى « المحيط الغربي » أي الهندي بين عام ٨٠٨ هـ / ١٤٠٥ م وبين عام ٨٣٧ هـ / ١٤٣٣ م ، بسفنها الألف الضخمة ، لا سيما وأن الحملات الثلاث الأخيرة (٣٢) منها وصلت إلى ظفار والمكلا وعدن وجدة ، وزار سبعة سفراء من الرحلة السابعة جدة ومكة عام ٨٣٦ هـ / ١٤٣٢ م (٣٣) ، وقدموا الهدايا إلى أمير مكة بركات بن حسن بن عجلان بن رميثة العسني ، الذي أرسل بدوره هدايا إلى امبراطور الصين .

فهل نستنتج من اغفاله الصينيين أنه لم يكن يعرف شيئاً عنهم ، أم أنه كان لا يزال حدثاً أو لم يولد بعد ؟ نظن أن افتراض الجهل عند ابن ماجد مرفوض رفضاً باتاً لأن سعة اطلاعه ثابتة في تصانيفه ولا تحتاج إلى اثبات . فلم يبق أمامنا إلا الحالة الثانية ، وهي إما أنه لم يكن قد رأى النور أو أنه كان لا يزال حدثاً ، بالتالي بعيداً عن البحر وركوبه وشؤونه ، فلا يعقل في هذه الشروط أن يسمع أخبار الأساطيل الصينية أو يشاهد سفنها .



وهكذا لا بد لنا أن نسلم بأن أحمد بن ماجد عاش من الثلث الأول من القرن التاسع الهجري الى آخره . وبوسعنا الآن أن نحاول تحديد تاريخ ولادته وتاريخ وفاته .  
ب - تاريخ ولادة أحمد بن ماجد :

لكن يتعذر علينا تحديد ولادته بدقة . اما حسابه على وجه التقريب فممكن .

١ - أحمد بن ماجد معلم ماهر منذ سنة ٨٤٥ هـ / ١٤٤١ م :

ففي عام ٨٤٥ هـ ، وصل ابن ماجد الى مستوى المعلم الماهر الأمر النهائي في مركبه . ويستخلص هذا الوضع من قصيدته الذهبية التي نظمها سنة ٨٩٥ هـ / ١٤٨٩ م ، وجاء في بيتها التاسع ما يلي :

**ومن بات يراعاهن خمسين حجة على طلب عافى الكرى في الغياهب**

ويفيد هذا البيت أنه شرع يراقب النجوم ويقيسها منذ خمسين عاماً ( ٨٩٥ - ٥٠ = ٨٤٥ ) ، أي منذ عام ٨٤٥ هـ . لكنه لا يسهه أن يقيسها الا اذا ميز بعضها عن بعض ، وعرف أماكن طلوعها وغروبها وظهورها وودتها ، وأتقن استعمال آلات قياسها ، وأجرى قياساتها في شتى الرؤوس ، أي الا اذا أصبح قديراً في الملاحة الفلكية ، أو علم البحر وتطبيق علم الهيئة عليه ، بالتالي اذا صار معلماً ماهراً واكتسب جميع الخبرات اللازمة .

ويكرر خبرة مدة الخمسين سنة مرتين آخرين . فيقول في البيت ١٥١ من القصيدة المكية انه ضمنها « تجريب خمسين سنة » ، ويقول في مختصر كتاب الفوائد أيضاً : « ما صنعت هذا الكتاب الا بعد أن مضت لي خمسون سنة وما تركت صاحب السكان وحده الا أن أكون على رأسه أو من يقوم مقامه » (٣٤) . فلا يكتفي بقياس النجوم وتحديد الطريق في البحر ، بل يريد أن يثبت أن صاحب السكان يجري السفينة في الاتجاه الصحيح المطلوب . فهو الأمر النهائي في جميع الأمور .

اذن تحمل ابن ماجد منذ عام ٨٤٥ هـ أعباء جساماً ، لا تلقى عادة على عاتق حديثي السن ، ولا يتولاها الا الرجال . وهذا يستتبع أن يكون ابن ماجد الرجل ولد حتماً قبل انتهاء الحملة الصينية السابعة ، أي قبل عام ٨٣٥ هـ / ١٤٣١ م لأن عشرة أعوام ( ٨٣٥ - ٨٤٥ ) لا تجعل منه رجلاً .

٢ - أحمد بن ماجد موجود قبل عام ٨٣٥ هـ / ١٤٣١ م :

فلو عدنا الى الحدث الصيني العظيم ، لاستنتجنا منه أن ابن ماجد لم يسافر في بحر الهند قبل عام ٨٣٥ هـ .

بالفعل ظل الصينيون ثلاثين سنة متواصلة ( ٨٠٥ هـ - ٨٣٥ هـ ) ينتقلون بين بنادر بر الهند وبر العرب وبر الصومال وبر الزنج ، ويسلمون حكامها وأصحاب السلطة فيها رسائل امبراطورهم وهداياهم ، ويتلقون منهم رسائلهم وهداياهم له . وهذا يعني أنهم كانوا يترددون على مرافق لا تغلو أبداً من السفن العربية أو المراكب التي تقصد

الموانئ العربية فلا بد والحالة هذه أن يراهم البحارة العرب وغير العرب وأن يشاهدوا سفنهم الجبارة ، ويتناقلوا أخبارهم ، ويتبادلوا الأحاديث عنهم في جميع أنحاء بحر العرب ، أو حوضه المحيط الهندي الغربية .

ولا يمكن أن يخفى مثل هذا الحدث الخطير على أحد لأنه دام ربع قرن ونيفاً ، وزار الصينيون فيه البنادر العربية مرات عديدة وخاصة عدن ، وذهبوا إلى مكة بالذات . بالتالي انتشرت أخبارهم في اليمن والحجاز ، أو ، وهذا أضف الاحتمالات ، في الأوساط الحاكمة وأوساط أهل البحر والتجار فقد .

ولو كان أحمد بن ماجد يمتزج بعباب بحر الهند ، لما فاته الاطلاع على الخبر الفريد ، ولذكر واقعه جرياً على عادته في الإشارة إلى الأحداث التاريخية الهامة الخاصة باليمن أو الحجاز أو مصر في تصانيفه . لكن لانقصد أنه كان بعيداً عن الملاحة في جميع البحار . فكلامه يفيد خلاف ذلك .

وإذا عدنا إلى أخباره عن جده الأول وأبيه ، أدركنا أنه كان يصحب والده في أسفاره في بحر قلزم العرب ، ثم استقل عنه .

بالفعل ينبغي أن جده محمداً أول من قام بإجراء قياسات نجوم في هذا البحر ، ثم حققها ودققها مع مرور الأيام ، وخلّفها في النهاية لابنه ماجد . وكرر ماجد بعده هذه القياسات ، وأعاد التحقيق والتدقيق فيها ، ثم نقلها بدوره إلى ابنه أحمد . وأمضى أحمد ، بأقراره السريع ، أربعين سنة وهو يمد أعمال والده ماجد وجده محمد ، فحررها وحقّقها ودققها وأصلح أخطاءها وأتم نواقصها (٣٥) . ويتضح من هذه الأقوال الموثوقة ، رغم تسمية ماجد ربان البرين أي بر العرب و بر الهند ، أن آل ماجد اختصوا أصلاً بالملاحة في بحر القلزم ، وأن أحمد بالذات تدرب فيه عند والده ، قبل أن يصير رجلاً ومعلماً ماهراً وينطلق إلى بحر الهند ويصول ويجول في هذا المحيط بعد رحيل الصينيين عنه . فلا غرابة إذن في عدم اطلاعه على الحملات الصينية لأنه كان آنذاك لا يزال في بحر القلزم بعيداً عن نطاق نشاطهم . بالتالي كان حياً في الثلث الأول من القرن التاسع الهجري ، أي في الثلث الأول من القرن الخامس عشر الميلادي . بقى أن نحدد متى ولد بالدقة المتيسرة .

٣ - أحمد بن ماجد مولود سنة ٨٢٥ هـ / ١٤٢١ م :

فلو افترضنا أن أحمد بن ماجد نزل إلى البحر في سن الخامسة عشرة أو ما دونها قليلاً ، نمنى عندما اجتمعت له قوة جسدية كافية لكي يقوم ببعض الأعمال في المركب ، وتوفرت له قوة إدراك وتمييز يفهم بها أحوال البحار وشؤون الفلك الملاحي ويحفظها ، وأن تدريبه وبلوغ خبرته مستوى خبرة المعلم استغرق خمسة أعوام أو ما يقرب منها فقط لأنه متعلم ، لحصلنا على عمره في سنة ٨٤٥ هـ : ١٥ + ٥ = ٢٠ عاماً في أضف الاحتمالات . ويستخرج تاريخ ولادته بطرح الرقم ٢٠ من سنة ٨٤٥ : ٨٤٥ - ٢٠ = ٨٢٥ هـ / ١٤٢١ م .

ونرى أن هذه النتيجة قريبة جداً من الواقع ، وتتوافق مع ما جاء في قصيدتيه  
 ضريبة الضرائب وقسمة الجمة على أنجم بنات نعش اللتين نظمهما عام ٩٠٠ هـ . فقد  
 ورد فيهما أنه أصبح أشيب ، لا سواد في رأسه ، وأنه أشرف على « آخر عمره » وأنه  
 يخشى أن يتوفاه الله قبل انهماهما . ويقضي هذا لوصف أن يكون عمره آنذاك في حال  
 صحة حسابنا : ٧٥ سنة ( ٩٠٠ - ٨٢٥ = ٧٥ ) . وفي هذه السن يكون قد تجاوز الستين  
 كثيراً وفقاً لما تضمن بيتاً مطلع قصيدة ضريبة الضرائب .

#### ج - تاريخ وفاة أحمد بن ماجد ٩٠٦ هـ / ١٥٠٠ م :

وثبتت هذه السن أي الخامسة والسبعون دنو أجل أحمد بن ماجد ، مثلما ورد على  
 لسانه ، وتفيد أقواله في سنة ٨٩٥ هـ أنه لم يعد يركب البحر لضعف بنيه الجسدية  
 وقدرته على التمييز . فلا شك إذن أنه اعتكف بعدها في بيته ينتظر لقاء وجه ربه . مع ذلك  
 في عام ٩٠٦ هـ ، كتب قصيدته القصيرة الخمسة التي ألح فيها على ضرورة التصرف  
 بحكمة في البحر ، ولم يأت فيها بشيء جديد لم يسبق له أن تحدث عنه مراراً وجملة  
 وتفصيلاً . وكان قد بلغ العادية والثمانين في تاريخها ، وانقطعت أخباره تماماً . ونحن  
 نعتقد أنه توفي في هذه السنة بالذات .

#### سادساً - زواجه ومنزله في مكة

مرة أخرى ، لا غنى للباحث عن تصانيف أحمد بن ماجد ، إذا أراد إيضاح بعض نواحي  
 حياته الخاصة ، ولا سيما زواجه وبيته في مكة . والنص الوحيد الممول عليه في هذا  
 الشأن ، هو مطلع القصيدة المكية من البيت الأول حتى البيت الثاني والمشرين .

أ - زوج أحمد بن ماجد عامرية ثقفية :  
 ويخبرنا البيت المأثور من هذا الاستهلال أنه متزوج :

تزوجتها ونا قليل اقامتي      وذا يقتضي حال المحب المسافر  
 ويحدد الشطر الثاني من البيت الرابع عشر نسبها بدقة ، حيث جاء فيه :

سقى الله أهلها ثقيفاً وعامراً

الا أن ثقيفاً وعامراً (عامر بن صعصعة) وسعداً أحياء من هوازن من قيس عيلان . إذن  
 زوجه من عشيرته الأقربين : فهي ثقفية عامرية هوازنية قيسية عدنانية ، مثله تماماً .

ب - زوج أحمد بن ماجد مقيمة في مكة :

وتقيم في مكة ، على حد قوله في البيت السابع عشر :

وسرت بقلب كاد يقتضي تأسفاً      وزودت من سكان مكة ناظري

ويتردد عليها في أوقات متباعدة جداً ، ويبقى عندها وقتاً قصيراً لأنه دائم الأسفار في البحر . فإذا أراد زيارتها ، جاء الى جدة ، وأبقى مركبه في بندرها ، وانتقل منها الى مكة في إحدى القوافل التي تسلك طريق الركابي - ببر علي - الفار ، وتصل اليها بعد مرور ثلاث ليالي . ولا ينفي وجود هذه الزوج في مكة وجود أزواج أخريات في صعدة أو غيرها من الأماكن لأن الشرع أجاز له ذلك . لكنه لم يتحدث إلا عن امرأته العامرية ، ووصفها وحدها .

ج - ولوعه بزوجه العامرية ووصفه لها :

وقال عنها انها بيضاء تأكيداً على شرفها الرفيع وكرمها وأخلاقها العالية : وهذا مألوف عند العرب ، كثير في شعرهم . فلا يراد بالمرأة البيضاء بياض بشرتها ولونها ، بل مدح أخلاقها والاشادة بكرمها ونقاء عرضها من الدنس والعيوب . وذكر جمالها ، فأنشئ على بدانتها وعرض كتفها وعظم أردافها . ولم يفتنه أن يتكلم عن فرحة اللقاء وسرارة الفراق :

فلا حضرة الا وفيها تودع ولا نظيرة الا وفيها مواطر  
مغافة وشك البين يوم رحيلنا بغير وداع وانكسار خواطر (٣٦)

سابعاً - ثقافته ولغاته

كان رباناً اليمنيين في القرن الخامس عشر ، ما عدا القلة القليلة منهم . وأحمد بن ماجد واحد من هذه النخبة التي تعرف القراءة والكتابة ، لكنه بهذا بمارفه اللغوية والفلكية وثقافته العامة ، وفهمه بعض اللغات الأجنبية .

أ - لغة أحمد بن ماجد العربية :

فلا ريب أنه أول من دون فن الملاحة وعلمها بلغة عربية فصحة شعراً ونشراً ، أغناها بمصطلحات جديدة وشق طريقاً يمكن اتباعها ، وأثبت قدرة العربية على التطور والتكيف مع المقتضيات الطارئة . إلا أن اللغة التي كتب بها لم تصلنا سليمة ، لأن النساخ لم يالفوا كتابة مبادئ علم البحر ، فجاءت مخطوطات الملاحة مشوهة ، يصعب تقويمها بالتمام والكمال ، إذا لم تكتشف لها نسخ أوفر عدداً ما هو معروف منها عند الباحثين .

وتميز أسلوبه بالدقة في معاني الألفاظ ، والابتعاد عن اللغو والحشو في المرض ، وتكثيف الحقائق العلمية المبحوثة وهو القائل في حاويته في البيتين ٧٤ ، ٧٥ من فصلها الحادي عشر :

فلو ارد تطويل كل فن لم تطق النساخ تنسخ عني  
قصدي الاصول في علوم البحر لا قصدي الهرج وكثر الشعر

مع ذلك يحوي نشره الملاحي قضايا عويصة ، ويميب شعره ضعف في السبك والأوزان وتماديه في استعمال الجوازات المستقبحة أو غير الموجودة أصلاً ، وبعض الأخطاء النحوية .  
 ويعترف هو بالذات بجميع عيوبه ، ويحذر من أخطاء النساخ . من ذلك قوله في البليغة ( الأبيات ٥٣ - ٥٥ ) :

فقيسوا قياساتي على البحر كله      فلن تجدوا فيها زحافاً ودافع  
 سوى الضيق والتنفيس هذي وديعتي      لديكم فلا تنسن صون الودائع  
 والألفن سهو وكاتب زلة      ومستعجل لا يتقن العلم جازع  
 وقوله في السبئية ( البيت ٢٩٦ ) :

ان كان في الفاظها والقافيه      ضعفا ترى فيها المعاني وافيه  
 وقوله في ضريبة الغرائب ( البيتان ١٨٨ - ١٨٩ ) :

فاوسمتها باسم الضرايب انها      حوتها ولو قصّرت في الشعر  
 فما غرضي في الغير أو في فصاحة      ولكن مرادي في الهداية والأجر  
 وقوله في كنز المعاملة ( البيت ٥٧ ) :

والله والله لسولا ضيق قاليتي      فصلتهن على الأخنان تفصيل  
 ب - معارف أحمد بن ماجد الفلكية :

أما معارف ابن ماجد الفلكية فواسعة جداً . وتطبيقه علم الهيئة في الملاحظة رائع . فهو يعرف أسماء الكواكب العربية والمنقولة عن اليونانية وبعض أسماء الكواكب الفارسية . ويبدع في قياس ارتفاع نجوم الهداية بآلة اليد أو الاسطرلاب بدقة أذهلت من قارن بينها وبين قياسات الآلات الحديثة من المستشرقين المعاصرين في فرنسا . وما ذلك إلا لأنه اعتمد مبدأ التجريب وتكراره إلى أن يحصل على نتيجة لا تتغير . وهو أول من وصف بدقة السحاب الكبرى والصغرى الجنوبية التي يسميها الأوروبيون سحاب ماجلان مع أن ابن ماجد أولى بهذه التسمية .

ج - ثقافة أحمد بن ماجد :

ولا تقتصر معارف ابن ماجد على اللغة العربية وتطبيق علم الهيئة على الملاحظة . فمعلوماته الجغرافية تفوق كثيراً معلومات الجغرافيين العرب في البحر والسواحل والموسميات وتفسير هبوب الرياح . ويتحدث عن الدين والتاريخ والجغرافية والأنواء والأدب والأنساب . ويعطي الانطباع بسعة اطلاعه ، إذا صح أنه قرأ ما ذكره من كتب الفلك والكتب الأدبية ، ومنها على سبيل المثال المجسطي وصور الكواكب وزيج البتاني وزيج اليرغ بك . . . في الفلك ، وجمهرة أمثال العرب وبديميات صفي الدين الحلي في الأدب . وتشير ثقافة ابن ماجد قضية تعلمه التي يستحيل حلها أو تفسيرها الآن : فأين



تعلم ؟ وهل تتلمذ على أحد مشايير الشيوخ أو العلماء في حفظ القرآن ودراسة الدين  
واللغة والأدب ؟

د - لغات أحمد بن ماجد :

أخيراً ، لا شك أن ابن ماجد يعرف أكثر من لغة ، ويتقن قطعاً التاميلية • وحجتنا قوله  
في الفصل الحادي عشر من حاورته ( الأبيات ٦٧ - ٧٩ ) :

قد راح عمري في المطالعات	وكثرة التسال في الجهات
وكم رأيت في خطوط الشول	ونظمه والنثر والفصول
وكم نظرت في حساب العرب	وحسبة للهند مذ كنت صبي
لم أر شيئاً في اتفاق الأصل	في القمر والزنج صحيح النقل

وهذا يعني أنه يتقن لغة الشول ، أي التاميلية ، ويطالع كتبها نثراً وشعراً ، ولا تتسنى  
له هذه المطالعة إلا إذا كان يجيدها • ويحتمل أن يعرف إحدى اللغات الزنجية ، استنتاجاً  
من البيت الرابع السابق ومن البيت ٦٩٣ من السفالية :

عرفتها حتى بقي ربانها يسألني عنها وعن شعبانها

( وتمود جميع الضمائر «ها» الى سفالة ) • إلا إذا افترضنا أن ربانة سفالة كانوا  
يتفاهمون مع ابن ماجد بواسطة الترجمة • وربما كان يلم بالفارسية أيضاً ، أولاً لأنه  
يستعمل أحياناً بعض أسماء الكواكب الفارسية رغم وجود أسماء عربية مقابلة لها ، وترد  
هذه الأسماء بكثرة في تصانيفه ، ثانياً لأنه يشرح الألفاظ الفارسية التي تتضمنها نصوصه •

لكن يتسأل الباحث ما إذا كان ابن ماجد يجيد اللغة الزنجية أو الفارسية ، أم  
يعرفهما معرفة سطحية اكتسبها من تردده على البنادر • ولا يسع أحداً أن يأتي بالخبر اليقين  
بهذا الشأن • ولا بد من انتظار فترة المشرق على مصادر جديدة للبت في جميع هذه  
النواحي •

ابراهيم الخوري

□ الحواشي :

- ١ - المعلوم البحرية عند العرب ، مصنفات سليمان بن أحمد بن سليمان المهري ، الجزء الأول الممثلة المهرية في ضبط  
العلوم البحرية ، تحقيق ابراهيم خوري ، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق ، ١٩٧٠ •
- ٢ - « غزوات الجراكسة والأتراك في جزيرة العرب المسمى البرق اليماني في الفتح العثماني » ، منشورات دار اليمامة  
في الرياض ، ص ١٨ •
- ٣ - مخطوطة ريفان رقم ١٦٤٣ بخط يد المترجم سيلفي عني بن الحسين ، ورقة ١ ظهر ، س ١٥ ، وورقة ٣ وجه ،  
س ١٢ - ١٣ •
- ٤ - مخطوطة ريفان ، ورقة ٣٢ ظهر ، س ١٢ - ١٤ •
- ٥ - المعلوم البحرية عند العرب ، القسم الثاني مصنفات أحمد بن ماجد تحقيق ابراهيم خوري ، الجزء الأول كتاب  
الفوائد في أصول علم البحر والقواعد ، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق ، ١٩٧١ ، ص ٣٤٤ ، س ٦ - ٨ • انظر  
أيضاً : ص ٣٧٣ ، س ٧ - ٨ ، ص ٣٥٧ ، س ٨ - ٩ ، ص ٣٧٤ ، س ٧ - ١٠ ، ص ٣٨٥ ، س ٧ - ١٢ ،  
ص ٣٩٣ ، س ١ - ٢ •

- ٦ - المرجع ذاته ، ص ٣٧٥ ، س ٢ - ٣ .  
 ٧ - المرجع ذاته ، ص ٣٣٥ ، س ٢ - ٤ .  
 ٨ - المرجع ذاته ، ص ٣٨٩ ، س ١ - ٤ .  
 ٩ - المرجع ذاته ، ص ٣٤٣ ، س ٨ - ٩ .  
 ١٠ - كتاب الفوائد ، ص ١٤ ، س ٦ ، وص ١٥ ، س ٢ .  
 ١١ - المرجع ذاته ، ص ١٢٩ ، س ٣ ، وص ٦ .  
 ١٢ - المرجع ذاته ، ص ١٦١ ، س ٦ .  
 ١٣ - المرجع ذاته ، ص ١٥ ، س ٢ - ٣ .  
 ١٤ - المرجع ذاته ، ص ١٨ ، س ٢ .  
 ١٥ - المرجع ذاته ، ص ١٢٩ ، س ٩ - ١١ .  
 ١٦ - المرجع ذاته ، ص ١٦ ، س ١٠ - ص ١٧ ، س ١ .  
 ١٧ - كتاب الفوائد ، ص ٣٧٩ ، س ١٢ - ص ٣٨٠ ، س ٣ .  
 ١٨ - المرجع ذاته ، ص ٣٧٩ ، س ٩ - ١٠ .  
 ١٩ - كتاب العقود اللؤلؤية في تاريخ الدولة الرسولية ، تأليف الشيخ علي بن الحسن الغزرجي ، تحقيق الشيخ محمد سيوني عسل ، ١٩١١ ، ص ١١١ - ١١٢ .  
 ٢٠ - تاريخ ثغر عدن ، تأليف أبي محمد عبدالله الطيب بن عبدالدين أحمد أبي مغرسة مع نخب من تواريخ ابن المجاور والجندي والأهمل ، ١٩٣٦ ، ص ٢٠٧ ، س ١٨ .  
 ٢١ - أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم ، ص ٦٩ - ٧٠ .  
 ٢٢ - تقويم البلدان ، تأليف عماد الدين اسماعيل بن محمد بن عمر المعروف بابي الفداء ، صاحب حماء ، ص ٨٠ ، س ٦ - ١٠ .  
 ٢٣ - كتاب الفوائد في أصول علم البحر والقواعد ، ص ٣٨٩ ، س ٢ - ٨ .  
 ٢٤ - القصيدة الثابتة ، البيت ٥ .  
 ٢٥ - المحيط ، ورقة ٣ وجه ، س ١١ - ١٢ : « ومتأخرين لدن ولاية عمانده جلفارندن أحمد بن ماجد » .  
 ٢٦ - حاوية الاختصار في أصول علم البحار ، ص ٩٣ .  
 ٢٧ - الارشادات الملاحية والرهانجات العربية والبرتغالية المجلد ٣ ، ص ٢٣٥ ، س ٢٥ ، ص ٢٣٦ ، س ٢١ ، وص ١٩٥ ، وص ١٩٦ ، س ٦ وحاشية ٢ .  
 ٢٨ - كتاب دوارثه باربوسا ، المجلد الأول ، ص ٧٣ .  
 ٢٩ - حاوية الاختصار في أصول علم البحار ، فصل ٦ ، دير لصين ، ص ٣٥ ، الأبيات ٧٢ - ١٠٤ .  
 ٣٠ - المرجع ذاته ، فصل ٨ ، ص ٤٨ ، بيت ٣٨ .  
 ٣١ - المرجع ذاته ، فصل ١٠ ، ص ٥٨ ، بيت ٦١ .  
 ٣٢ - فيما يلي تواريخ الحملات الصينية وعدد سفن كل واحدة منها :  
 الحملة الأولى : ٨٠٨ هـ / ١٤٠٥ م - ٨١٠ هـ / ١٤٠٧ م - ٢١٧ سفينة  
 الحملة الثانية : ٨١٠ هـ / ١٤٠٧ م - ٨١٢ هـ / ١٤٠٩ م - ٢٤٧ سفينة  
 الحملة الثالثة : ٨١٢ هـ / ١٤٠٩ م - ٨١٥ هـ / ١٤١٢ م - ٤٨ سفينة  
 الحملة الرابعة : ٨١٦ هـ / ١٤١٣ م - ٨١٨ هـ / ١٤١٥ م - ٦٣ سفينة  
 الحملة الخامسة : ٨٢٠ هـ / ١٤١٧ م - ٨٢٢ هـ / ١٤١٩ م - ٠٠٠  
 الحملة السادسة : ٨٢٥ هـ / ١٤٢١ م - ٨٢٦ هـ / ١٤٢٢ م - ٤١ سفينة  
 الحملة السابعة : ٨٣٥ هـ / ١٤٣١ م - ٨٣٧ هـ / ١٤٣٣ م - ١٠٠ سفينة  
 ٣٣ - كانت السفن الصينية تلقت النظر بعدد أشرعتها الكبيرة الذي يتراوح بين تسعة أشرعة و ٣ حسب حجمها ولهايتها .  
 ٣٤ - كتاب الفوائد ، ص ٢٠٢ ، س ٣ - ٥ .  
 ٣٥ - كتاب الفوائد ، ص ٣٤٣ - ٣٤٤ .  
 ٣٦ - البيتان ١١ و ١٢ من ضريبة الضرائب .